FOREIGN DISSERTATION 51949
B 2645997.
UC-NRLF
B 2 645 997

DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE DES NEUKANTIANISMUS.

INAUGURAL-DISSERTATION

VERFASST UND DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER KGL. BAYER. JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

VORGELEGT AM 22. DEZEMBER 1918

VON

DR. THEOL. JOHANNES HESSEN
AUS LOBBERICH (Rhld.).

LIBRARY
APR 14 1953
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

DRUCK: BUCH- & KUNSTDRUCKEREI K. TRILTSCH, DETTELBACH A. M.
1918.

Referent:

Geheimer Hofrat Prof. Dr. Remigius Stölzle.

Inhalt.

Vorwort IV
Einleitung: Werden, Wesen und Formen des Neukantianismus . . 1
Erster Teil: Darstellung
I. Die Religionsphilosophie der Marburger Schule 13
1. Hermann Cohens Religionsphilosophie 13
2. Paul Natorps Religionsphilosophie 21
II. Die Religionsphilosophie der badischen Schule 33
1. Wilh. Windelbands Religionsphilosophie 33
2. Heinr. Rickerts Religionsphilosophie 40
3. Georg Mehlis' Religionsphilosophie 45
4. Fritz Münchs Religionsphilosophie 54
5. Jonas Cohns Religionsphilosophie 57

Die Arbeit wird in günstigerer Zeit vollständig erscheinen. Ihr zweiter Teil wird eine kritische Würdigung der neukantischen Religionsphilosophie bieten.

Vorwort.

Ein erfreulicher Zug im bunten Bilde der Gegenwartsphilosophie ist die vielfache und einlässliche Erörterung und Behandlung des religiösen Problems. War dieses Interesse für die Religion auch schon vor dem Kriege lebendig, so hat es doch durch die grosse Völkerkatastrophe eine mächtige Steigerung erfahren. Mag auch die Wirkung des Weltkrieges auf das religiöse Leben der Völker ein schwieriges Problem darstellen: soviel ist sicher, dass die religiösen Fragen in dieser Kriegszeit nicht nur in allen Schichten des Volkes mehr denn je zuvor ventiliert worden, sondern auch in der philosophischen Diskussion stark hervorgetreten sind.

Einen bedeutenden Anteil an diesen religionsphilosophischen Erörterungen hat jene Richtung der modernen Philosophie, die man als „Neukantianismus" zu bezeichnen pflegt. Das beweist schon die Tatsache, dass von der Religionsphilosophie eines führenden Denkers dieser Richtung, des unlängst verstorbenen Wilh. Windelband, eine Feldausgabe veranstaltet worden ist. Der Verleger begründet das mit dem Hinweis, dass „das religiöse Problem, das unsere gebildete Jugend vor dem Feinde tiefer als jemals zuvor beschäftigt, erst in dieser universalen Beleuchtung diejenige Durchdringung erfahren hat, nach der die Fragestellung bisher vergeblich verlangte".

Ob dies wirklich der Fall ist und ob der Neukantianismus uns eine befriedigende Philosophie der Religion bietet: diese Frage zu beantworten, erscheint demnach als eine durchaus zeitgemässe, ja dringende Aufgabe. Ihre Inangriffnahme liegt für die katholische Theologie besonders nahe. Denn sie hat im Gegensatz zu ihrer protestantischen Schwester von jeher den innigen Zusammenhang zwischen Religion und Philosophie betont und war auf Grund dieser Anschauung stets bemüht,

von der jeweils herrschenden Philosophie zu lernen, das Wahre und Echte, das sie barg, in sich aufzunehmen. In genialer und bahnbrechender Weise hat einst Augustin diese ihm von der Geschichte gestellte Aufgabe gelöst, indem er den Platonismus mit dem christlichen Glauben verschmolz und zu einer gewaltigen, für Jahrhunderte massgebenden Synthese gestaltete. Auch die Philosophie des Neukantianismus atmet platonischen Geist. Wenn wir uns darum mit ihr auseinandersetzen und dabei bestrebt sind, ihre guten Ideen und Ideenkeime für die eigene Gedankenbildung auszuwerten, so wandeln wir in Augustins Spuren und damit in den Bahnen der katholischen Tradition. Das sei jenen gegenüber betont, die nicht mit dem Weitblick und der irenischen Gesinnung eines Augustin, sondern mehr nach Art eines Tertullian die ausserchristliche Philosophie zu beurteilen pflegen und geneigt sind, in ihr nur Abfall und Irrtum zu sehen. Wir möchten uns lieber mit Augustin an das Wort der hl. Schrift halten: Omnia autem probate: quod bonum est tenete. (I. Tess. 5,21.)

Was die Abgrenzung des Themas angeht, so sei kurz bemerkt, dass ich mich auf den eigentlichen philosophischen Neukantianismus beschränkt und darum den sog. theologischen Neukantianismus, wie er sich vor allem in der protestantischen Theologie zeigt, nicht in die Darstellung hineingezogen habe.

Lette, (Bez. Münster in W.), Nov. 1917.

J. Hessen.

Literatur-Verzeichnis.

Bornhausen, Karl, Das Problem der Wirklichkeit Gottes. Zu Cohens Religionsphilosophie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 27 (1917) S. 55—75.

Cassirer, Ernst, Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie, in: Kantstudien 17 (1912) S. 252—273.

Cohen, Hermann, Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Giessen 1915.

— Religion und Sittlichkeit, 1907.

— Kants Begründung der Ethik², 1910.

— Logik der reinen Erkenntnis, 1902.

Cohn, Jonas, Religion und Kulturwerte. Philos. Vorträge der Kant-Gesellschaft, Nr. 6, Berlin 1914.

— Der Sinn der gegenwärtigen Kultur, Leipzig 1914.

— Vorraussetzungen und Ziele des Erkennens, Leipzig 1908.

Dunkmann, Karl, Religionsphilosophie, Gütersloh, 1917.

Frischeisen-Köhler, Max, Wissenschaft und Wirklichkeit, Leipzig 1912.

— Das Realitätsproblem. Philos. Vorträge der Kant-Gesellschaft, Nr. 1 u. 2, Berlin 1912.

James, William, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit; übers. von G. Wobbermin, 2. Aufl., Leipzig 1914.

Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Reclam).

— Prolegomena (Reclam).

Kesseler, Kurt, Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie, Leipzig und Berlin 1917.

— Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, in: Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht 27 (1916) S. 310—324.

Lask, Emil, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Tübingen 1911.

Lewkowitz, A., Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, in: Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik 144 (1911) S. 10—34.

Liebert, A., Das Problem der Geltung, Berlin 1914.

Lotze, Mikrokosmus III, Leipzig 1864.

Mehlis, Georg, Einführung in ein System der Religionsphilosophie, Tübingen 1917.

Münch, Fritz, Erlebnis und Geltung, Berlin 1913.

Natorp, Paul, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität², Tübingen 1908.

— Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme. Göttingen 1911.
— Kant und die Marburger Schule, in: Kantstudien 17 (1912) S. 193—221.
Österreich, Konst., Einführung in die Religionspsychologie, Berlin 1917.
— Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Phil. Vortr. d. K.-G. Nr. 9, Berlin 1915.
Paulsen, Friedr., Einleitung in die Philosophie[3], Berlin 1895.
Rickert, Heinrich, Der Gegenstand der Erkenntnis[3], Tübingen 1915.
— Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung[2], Tübingen 1913.
— Vom System der Werte, in: Logos IV (1913) S. 295—327.
Schell, Hermann, Gott und Geist, II Bände, Paderborn 1895—1896.
Simmel, Georg, Michelangelo. Ein Kapitel zur Metaphysik der Kultur, in: Logos I (1910) S. 207—227.
Stölzle, Rem., Windelbands Kritik der Gottesbeweise, in: Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft 29 (1916).
Troeltsch, Ernst, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen 1912.
Überweg, Friedr., Grundriss der Geschichte der Philosophie IV[11], neub. von K. Österreich, Berlin 1916.
Windelband, Wilh., Präludien[5], Tübingen 1915.
— Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1914.
— Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus, in: Logos I (1916) S. 186—196.
— Die philosophischen Richtungen der Gegenwart, in: E. von Aster, Grosse Denker II, Leipzig o. Jahr.
Wunderle, Georg, Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie, in: Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 27 (1914) S. 129—154.

Einleitung.

Wie der Boden der Erde Hebungen und Senkungen aufweist, so hat auch das geistige Sein der Menschheit, die auf ihm wandelt, das geschichtliche Geistesleben seine Höhen und Tiefen, Berge und Täler. Solche Höhepunkte in der Geschichte des menschlichen Denkens stellen die führenden Geister, die grossen Denker dar. Aus den Strömen, die von diesen Bergen herabfliessen, pflegen ganze Zeiten zu schöpfen und ihren Durst nach Erkenntnis zu stillen. Und wenn die Menschheit lange genug durch öde Steppen und Wüsten gewandert ist, kehrt sie immer wieder zu jenen Bergströmen zurück.

Zu den führenden Geistern in der Geschichte der Philosophie gehört unstreitig der Philosoph von Königsberg, Immanuel Kant. Hat er doch wie kein Anderer das philosophische Denken des neunzehnten Jahrhunderts bestimmt. „Wir alle, sagt Windelband, die wir im neunzehnten Jahrhundert philosophieren, sind die Schüler Kants“ [1]). Seine Philosophie hat nicht nur bei ihrem ersten Auftreten die Geister in ihren Bann gezogen und eine gewaltige Bewegung ausgelöst, sie sollte zwei Menschenalter nach dem Tode ihres Urhebers wieder aufleben und noch einmal Epoche machen.

Diese Zurücklenkung zu Kant und seiner Philosophie begann um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Der kühne Idealismus Hegels, der die Geister so mächtig aufgerüttelt und so lange beherrscht hatte, hatte damals allen Einfluss verloren. Die Schwingen seines Genius schienen gebrochen. An seine Stelle war ein schroffer Materialismus, naturwissenschaftlicher Provenienz, getreten und erhob nun immer mächtiger sein Haupt. In dieser Zeit des Verfalls des philosophischen Denkens erscholl von mehreren Seiten zugleich der Ruf:

[1]) W. Windelband, Präludien[5], Tübingen 1915, I S. IV.

„Zurück zu Kant"! In ihm erblickte man das Gestirn, das in trüber Zeit den Weg zeigte zwischen der Scylla eines hochfliegenden Idealismus und der Charybdis eines platten Materialismus.

Drei Namen stehen am Anfang dieser Kantbewegung, die in den sechziger Jahren so recht einsetzte: Kuno Fischer, Eduard Zeller und Otto Liebmann[1]). Hatte der erste durch seine Darstellung der Kantischen Philosophie eine bedeutsame Anregung zu ihrem erneuten Studium gegeben, so hatte Ed. Zeller ausdrücklich den Rückgang auf Kant gefordert. O. Liebmann endlich hatte in seinem Jugendwerke: „Kant und die Epigonen" jedes Kapitel mit dem Refrain geschlossen: „Also muss auf Kant zurückgegangen werden"! Sehr zugute kam der neuen Bewegung auch Fr. Alb. Langes „Geschichte des Materialismus", die eine einschneidende Kritik des Materialismus vom Standpunkte Kants aus enthält. Ein mächtiger Fürsprecher und Förderer erstand der Kantbewegung alsbald in Hermann Cohen. Um ihn scharten sich mehrere jüngere Denker, unter denen Paul Natorp besonders hervorragt. Man pflegt diese Philosophengruppe als die „Marburger Schule" zu bezeichnen. Sie ist ein Hauptzentrum des Neukantianismus der Gegenwart.

Es wäre weit gefehlt, wollte man in dem modernen Kantianismus lediglich eine Erneuerung der Philosophie Kants erblicken. Gegen eine solche Unterstellung richtet sich der programmatische Satz, den der vorgenannte P. Natorp gleichsam als Punkt hinter seinen Aufsatz über „Kant und die Marburger Schule" gesetzt hat: „Wir scheuen nicht, den Leib dieser Philosophie zu begraben, auf dass ihr Geist lebe. Gerade so glauben wir echte Jünger Kants zu sein und zu bleiben"[2]). Die Marburger Schule ist nach ihm davon ausgegangen, „die Lehre Kants erst einmal in ihrer unverrückbaren historischen Gestalt deutlich herauszuarbeiten, sie aus ihrem

[1]) Vgl. Friedr. Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, IV Teil, 11. Aufl. neubearb. von K. Oesterreich, Berlin 1916, S. 364 f.

[2]) Paul Natorp, Kant und die Marburger Schule, in: Kantstudien Bd. 17 (1912) S. 219.

eigenen Prinzip zu verstehen und an diesem ihrem Prinzip, nicht an irgend welchem von aussen herzugebrachten Masse zu messen. Nie zwar war es hierbei die Meinung, an den Lehrsätzen Kants unbedingt festhalten zu sollen oder zu wollen. Die Rede von einem orthodoxen Kantianismus der Marburger Schule war niemals begründet. Sie hat mit der Weiterentwicklung dieser Schule auch jeden fernsten Schein von Berechtigung verloren"[1]). Im selben Sinne äussert sich Cohen über die „Rekonstruktion des Kantischen Systems". Nach ihm gilt es, „sowohl das wieder entdeckte und von neuem gelegte Fundament im Geiste des Urhebers der transzendentalen Methode selbständig auszubauen, als nicht minder den Aufbau nach dem Grundriss des Systems durchzuführen, unter freier Sichtung jedes einzelnen Bausteins; bei unbeschränkter Prüfung der Zulänglichkeit eines jeden derselben; mit dem unstreitigen Rechte, etwa fehlende Begriffe einzufügen, wie falsche zu entfernen"[2]).

In seinem eben erwähnten Aufsatze hat Natorp das Verhältnis des Neukantianismus der Marburger Schule zu Kant des näheren dargelegt. Dass Korrekturen an der Lehre Kants notwendig sind, wird nach ihm allgemein anerkannt. Aber auch über die Korrekturen selbst herrscht unter den Vertretern des Neukantianismus „trotz mancher Unterschiede der Formulierung im einzelnen, doch eine grosse sachliche Übereinstimmung"[3]). Als der feste Ausgangspunkt und der unverrückbare Leitgedanke des ganzen Philosophieren gilt die transzendentale Methode. Ihre erste Forderung ist „die sichere Zurückbeziehung auf die vorliegenden, historisch aufweisbaren Fakta der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Kunst, der Religion"[4]). Die zweite Forderung, welche die transzendentale Methode stellt, ist, „zum Faktum den Grund der ‚Möglichkeit' und damit den Rechtsgrund nachzuweisen, das heisst: eben den Gesetzesgrund, die Einheit des Logos, der Ratio in all solcher schaffenden Tat der Kultur aufzuzeigen

[1]) A. a. O. S. 193.
[2]) H. Cohen, Kants Begründung der Ethik², 1910, S. 245 f.
[3]) A. a. O. S. 196. [4]) Ebd. S. 196.

und zur Reinheit herauszuarbeiten“[1]). Diese transzendentale Methode ist zugleich „kritische“ Methode. „Sie macht die Autonomie der Erfahrung geltend ebensosehr gegen die Heteronomie eines sie meistern wollenden Metaphysizismus, wie gegen die Anomie eines gesetzesbaren, wohl gar gesetzesfeindlichen Empirismus“[2]). Dabei ist die Methode nicht starr, sondern fortschreitend, entwickelnd. „Gerade das besagt uns die Philosophie als ‚Methode‘: alles fixe ‚Sein‘ müsse sich lösen in einen ‚Gang‘, eine Bewegung des Denkens“[3]). „Ein Gegebenes im Sinne des fertig Abgeschlossenen, der weiter und weiter vordringenden Bearbeitung der Erkenntnis Entzogenen gibt es nicht, darf es nicht geben“[4]). „In diesem Grundgedanken der Philosophie als Methode, und zwar Methode einer unendlichen schöpferischen Entwicklung glauben wir, so fährt Natorp fort, den unzerstörbaren Grundgehalt der ‚transzendentalen Methode‘ als der Methode des Idealismus, und somit den unzerstörbaren Grundgehalt der Philosophie Kants festzuhalten“[5]). Soll aber mit diesem Kerngedanken Ernst gemacht werden, so sind an mehreren Punkten des Kantischen Systems Korrekturen nötig.

Zunächst muss der Dualismus der Erkenntnisfaktoren, wie ihn Kant statuiert hat, überwunden werden. Es ist „die Gegenstellung der ‚Anschauung‘ als besonderer unterschiedlicher Art der Gegebenheit vonseiten eines affizierenden Objekts, der Empfänglichkeit (Rezeptivität) vonseiten eines affizierten Subjekts, gegen das Denken als allein eigene Funktion der Erkenntnis, als reiner Spontaneität“[6]). Lässt es sich doch nicht leugnen, „dass in den Grundbestimmungen der Zeit und des Raumes in geradezu typischer Weise das Denken als ‚Funktion‘ und nicht als ‚Anschauung‘ die noch irgend etwas von dem Charakter blosser Rezeptivität behielte, sich ausprägt“[7]). Mit der Rezeptivität des Subjekts und dem Affizieren des Objekts muss aber auch „die Gegebenheit der Empfindung als der ‚Materie‘ der Erkenntnis

[1]) Ebd. S. 197. [2]) Ebd. S. 198. [3]) Ebd. S. 199.
[4]) Ebd. S. 200. [5]) Ebd. S. 200. [6]) Ebd. S. 201.
[7]) Ebd. S. 201. f.

fallen“ [1]). Ein Irrationales, „das ein Absolutes und zwar negativ Absolutes, absolut nicht zu Erkennendes wäre und dabei wohl gar — gegeben, ein solches Irrationales leugnen wir freilich, nicht aber das Irrationale als das μὴ ὄν der Ratio, ihr Nichtsein im Sinne des korrelativen Grenzbegriffs; als das X, das uns zu erkennen, zu rationalisieren aufgegeben, freilich ewig nur aufgegeben, mit keiner Rationalisierung je auszuschöpfen sei“ [2]). Endlich gilt es, im Gegensatz zum starren Kategoriensystem Kants zu zeigen, dass die „Funktionen des Denkens sich alle gegenseitig fordern und ohne einander nicht bestehen können“ [3]). Es ist der Gedanke der Korrelation, wie ihn Hegel ausgesprochen hat. Während aber seine Philosophie mit dem ungeheuerlichen Anspruch auftrat, den Abschluss der Philosophie, die absolute Philosophie darzustellen, stellt der transzendentale Idealismus „der Philosophie, ganz unhegelsch, die bescheidene Aufgabe der Kritik oder, positiv gewandt, der Methodik“ [4]).

Infolge der Auffassung des Denkens als reiner Spontaneität und Aktivität erscheint das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Vernunft inniger, als es von Kant bestimmt worden ist. „Die kritische Reduktion des Seins auf die Geltung oberster Grundsätze gibt ... auch der Bestimmung der Sittlichkeit von Anfang an eine veränderte Richtung. Die ‚Maximen‘ und ‚Regeln‘ bilden nun kein schlechthin Neues mehr, für das erst eine logische Stelle ausfindig zu machen wäre: sondern sie sind das eigentliche Material jeglicher philosophischen Betrachtung überhaupt, das schon von der Grundlegung der theoretischen Wissenschaft her feststeht. Der Frage nach der Gesetzlichkeit der Erkenntnis tritt die Frage nach der Gesetzlichkeit des Willens unmittelbar zur Seite“ [5]). Das Verhältnis der Ethik zur Theoretik ist nach Natorp „das des Anhypotheton zur Hypothesis, des Unbedingten, nämlich unbedingt Gesetzlichen, zum Bedingten,

[1]) Ebd. S. 201. [2]) Ebd. S. 207. [3]) Ebd. S. 209.
[4]) Ebd. S. 211.
[5]) E. Cassirer, Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie, in: Kantstudien Bd. 17 (1912), S. 264.

bedingt Gesetzlichen. Dabei aber ist es derselbe Logos, dieselbe ‚Vernunft', die in den Grenzen zeit-räumlich-kausaler Bedingtheit in der Theoretik, frei von dieser Bedingtheit in der Ethik sich entfaltet; daher erlangt die ‚Logik', im ursprünglich weiten Sinne der Vernunftlehre, bei uns einen erhöhten Rang; sie umfasst nicht bloss die Theoretik, als Logik ‚möglicher Erfahrung', sondern ebensowohl die Ethik als Logik der Willensgestaltung, und sogar die Aesthetik, als Logik der reinen Kunstgestaltung" [1]).

Was demnach den Neukantianismus der Marburger Schule von Kant in grundlegender Weise unterscheidet, ist die Preisgabe des „Dinges an sich", der ausserbewussten, vom Denken unabhängigen Realität. Es ist dies gleichsam die Wurzel, aus der die andern Unterschiede organisch hervorwachsen. Mit dem „Ding an sich" fällt notwendig die Empfindung, die ja nach Kant auf einem „Affizieren" des „Dinges an sich" beruht, als selbstständiger Erkenntnisfaktor weg. Ihr kann nur mehr die Rolle zugestanden werden, die das X in der mathematischen Gleichung spielt; sie gilt als die zu bestimmende Grösse; sie ist, wie Cohen einmal sagt, letzlich nichts anderes als ein Fragezeichen" [2]). Das Erkenntnisobjekt hat somit nicht ein Gegebenes hinzunehmen, ist nicht rezeptiv tätig, sondern erscheint als lautere Spontaneität, als reine Denkfunktion. Damit ist ein strenger Rationalismus statuiert, ein logischer Idealismus oder Panlogismus, der sich mit dem Hegelschen, wenn man von dessen Absolutismus absieht, vollkommen deckt. Diese idealistische und panlogistische Grundansicht hat Cohen einmal prägnant mit den Worten ausgedrückt: „Das Gesetz ist die Realität — das will sagen: die Realität ist als begrifflicher Gedanke zu denken" [3]). —

Sind wir bisher von Kant aus an den Neukantianismus herangetreten, indem wir diesen an Kant massen, so muss nunmehr unser Bestreben dahin gehen, noch tiefer in das

[1]) A. a. O. S. 216.
[2]) Logik der reinen Erkenntnis, 1902, S. 389.
[3]) Kants Begründung der Ethik, S. 29.

eigentliche Wesen der neukantischen Philosophie einzudringen. Hier kann uns nun Arthur Liebert, der selbst ein Anhänger und Verfechter des Neukantianismus ist, als Führer dienen. Er hat in seinem Werke: „Das Problem der Geltung" ausserordentlich klar die Grundanschauungen des Neukantianismus entwickelt und ihr Verhältnis zu andern, heute herrschenden Anschauungen deutlich gemacht.

„Während es jede andere Wissenschaft, jede einzelne Erkenntnis mit dem zu tun hat, was ‚ist', und mit den Erscheinungen und deren Gesetzen sich beschäftigt, und ihrer ganzen Struktur und Richtung nach eine Analyse des Tatsächlichen als Tatsächlichen, als Gegebenen ist, bleibt es der Philosophie im eigensten Sinne vorbehalten, der Untersuchung des ‚Seins' gegenüber die Frage nach der Geltung, nach dem Gehalt, nach dem Sinn, nach dem Wert des Seins aufzuwerfen" [1]). Die Philosophie im Sinne des Neukantianismus ist darum verschieden „von jenen beiden Forschungsweisen, die so oft mit ihr konkurrieren und auch in der Philosophie Heimatsrecht verlangen, der metaphysischen auf der einen und der genetischen auf der andern Seite" [2]). „Gerade darin erweist sich der unvergleichliche Fortschritt, den die Entwicklung der Philosophie dem Kritizismus verdankt, dass es diesem gelungen ist, eine Geltungssphäre nachzuweisen und aufzudecken, die sich prinzipiell von jeder psychologischen und auch von jeder metaphysischen Ordnung unterscheidet und abhebt" [3]). Der Kritizismus lehnt nämlich einerseits die Metaphysik ab, die ihm als Begriffsdichtung gilt, anderseits verwirft er aber auch das Ausgehen von psychologischen Daten, die Begründung der Erkenntnis auf den psychologischen Tatbestand des Erlebens. Gegenüber dieser irrationalen Philosophie, die das Leben voranstellt und in ihm den unbedingten Geltungswert erblickt, behauptet der logische Idealismus, „dass der letzte und fundamentale Geltungswert, auf den die philosophische Begründung und Untersuchung sich stützen und von dem sie ihren Ausgang nehmen muss, begriffs-

[1]) A. Liebert, Das Problem der Geltung, Berlin 1914, S. 3.
[2]) Ebd. S. 12. [3]) Ebd. S. 121 f.

mässigen Charakter besitzen, dass er logische Bedeutung haben muss“ [1]). Im Logos erkennt dieser Idealismus den autonomen Grundwert. „Welches Gebiet auch immer die Philosophie zu begründen sucht, so ist doch für die Funktion dieser Begründung selber kein anderer Gesichtspunkt berechtigt, keine andere Methode gültig, kein anderer Weg gangbar, als derjenige, welcher der Logik der Erkenntnis, der Rationalität der Wissenschaft entspricht, der auf sie Bezug nimmt, soll überhaupt die Philosophie den Charakter und den Geltungswert der Erkenntnis bewahren, soll sie nicht zur Romantik und Mystik entarten“ [2]).

Nach Ansicht des Neukantianismus ist, wie wir bereits von Natorp hörten, die Erkenntnis nicht ein einzelner Akt, noch auch ein Verband einzelner Akte, sondern ein einheitlicher Begründungszusammenhang, ein System. „Die Philosophie, so sagt Cohen, kommt nur als System zu ihrem Begriffe“ [3]). Das System aber entfaltet sich logisch in den einzelnen Kategorien. In ihnen ist der Gedanke des Systems als ihr Apriori, ihr Prinzip geltend. Die Kategorien ihrerseits ermöglichen die Grundlegung der einzelnen Wissenschaften. „In nichts Anderm als in dieser ihrer Wissenschaft begründenden funktionalen und kategorialen Geltung besteht die Realität der Ideen“ [4]). Alle Realität ist mithin im Denkzusammenhang gegründet, ist zur gedachten, rein begrifflichen geworden. Wir haben es also mit keiner anderen Realität als dem Begriff derselben zu tun; Realität ist begriffene Realität; das Sein existiert nur als begriffliches Sein, als Begriff. „Was unter logischem Gesichtspunkte als Sein ausgesagt, als Sein determiniert wird, das ist im letzten Grunde nichts als die Selbstdetermination des Systems der Erkenntnis, wie diese sich in den positiven Wissenschaften vollzieht“ [5]).

Die philosophische Tendenz der Marburger Schule kennzeichnet Liebert gegen Schluss seines Werkes treffend mit den Worten: „Es handelt sich um die kritische Herausstellung

[1]) A. Liebert, Das Problem der Geltung, Berlin 1914, S. 16.
[2]) Ebd. S. 18. [3]) Logik der reinen Erkenntnis, S. 512.
[4]) Liebert, a. a. O. S. 129. [5]) Ebd. S. 164.

derjenigen Grundgeltungen, derjenigen prinzipiellen Grundwerte, auf die alle Erkenntnis, wie sie in den einzelnen Wissenschaften vorliegt, in letzter Linie zurückgeht“ [1]). Er sieht ein Missverständnis darin, wenn man der neukantischen Philosophie einseitige Begriffskombination vorwirft, wenn man sie in einem abstrakten, lebensfremden Rationalismus und Formalismus befangen glaubt. Gerade das Gegenteil treffe zu. Überall beziehe sie sich auf die Erfahrung; die Empfindung, das Leben gelte ihr als eine notwendige Voraussetzung, freilich als eine solche psychologischer Natur, nicht als Grundbedingung der Erkenntnis [2]).

Liebert sucht zuletzt den Standpunkt des Neukantianismus besonders zwei Einwänden gegenüber klar zu stellen. Der eine Einwand ist der des Subjektivismus. Ihm gegenüber betont Liebert, dass die Grundlage der kritischen Philosophie nicht in diesem oder jenem einzelnen menschlichen Bewusstsein liegt. Vielmehr ist die transzendentale Logik grundsätzlich auf „die Gesetzlichkeit des Bewusstseins“ eingestellt. Diese „Grundgesetze des Denkens sind es, auf denen alle Objektivität beruht; sie sind es, und nicht etwa ein transzendentes Sein, die die Objektivität verbürgen. Was anders heisst denn überhaupt Objektivität oder objektive Gültigkeit als: in den Grundgesetzen des Denkens begründet sein“ [3])? Der zweite Einwand, den man gegen den Neukantianismus erhoben hat, lautet dahin, dass die von ihm betriebene kritische Grundlegung lediglich auf die Mathematik und die mathematischen Naturwissenschaften gerichtet sei, dass er da, wo er den Begriff der Erkenntnis gebraucht, lediglich jene beiden Wissenschaftsgebiete im Auge habe. Es ist nun freilich nach Lieberts Dafürhalten richtig, dass im Vordergrund des kritischen Interesses Mathematik und mathematische Naturwissenschaften stehen. „Aber weder sind sie die einzigen Wissenschaften, deren kritische Begründung erfolgt, noch ist die kritische Philosophie prinzipiell

[1]) Liebert a. a. O. S. 223. [2]) Ebd. S. 224. Ob freilich damit der Erfahrung wirklich Genüge geleistet wird, werden wir später sehen.
[3]) Ebd. S. 239.

allein auf sie bezogen und in ihrer Problemstellung ausschliesslich an ihnen orientiert“[1]). —

Wie auch Liebert zugibt, ist die Philosophie der Marburger Schule vor allem an der mathematischen Wissenschaft orientiert. Diese gilt ihr als die Grundlage des gesamten wissenschaftlichen Bewusstseins. Die Torinschrift der antiken Akademie: *μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*, ist auch der Wahlspruch der Marburger Neukantianer. Dadurch unterscheidet sich diese Schule von jener andern Richtung des Neukantianismus, die man die „badische Philosophenschule“ zu nennen pflegt, als deren Häupter Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert angesehen werden müssen. Auch diese Richtung erstrebt nicht eine blosse Erneuerung und zeitgemässe Erläuterung, sondern eine systematische Weiterbildung der Kantischen Philosophie. „Kant verstehen, so lautet das Programmwort Windelbands, heisst über ihn hinausgehen“[2]). Aber diese Weiterführung der Grundgedanken Kants vollzieht sich hier in einer etwas andern Richtung. Die badische Schule will die Einseitigkeit der kantischen Erkenntnistheorie, ihre Beschränkung auf die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis überwinden und Kants Philosophie zu einer universalen Kulturphilosophie ausgestalten. Darum tadelt sie an der Marburger Schule, dass sie an der Verengung des Wissensbegriffs, wie sie bei Kant vorliegt, festhalte. „Die Philosophie, so heisst es bei Windelband, würde an ihrer universalen Bestimmung verzweifeln, wenn sie einen so engen Begriff des Wissens sich dauernd als Zwangsjacke anlegen wollte; denn es ist nicht abzusehen, wie sie in dieser Richtung zu einer lebendigen Berührung mit der sachlichen Wirklichkeit kommen sollte, ohne ihr Prinzip zu verleugnen“[3]). In der Ethik habe man die transzendentale Autonomie des reinen Gewissens im individuellen Gewissen verankert, statt „an der sachlichen Lebensfülle des historischen Kulturgeistes sein Hinaufragen in höhere überempirische Zusammenhänge zum

[1]) Liebert a. a. O. S. 241. [2]) Präludien I. Bd. S. IV.

[3]) Die philosophischen Richtungen der Gegenwart, in: E. von Aster, Grosse Denker II. Bd. S. 371.

Bewusstsein zu bringen“[1]). Die Philosophie muss kritische Kulturphilosophie sein. „Gegeben ist die Kultur als die menschliche Kultur in ihrer geschichtlichen Entwicklung: die Sache der Philosophie ist es, diese ganze aufsteigende Lebensfülle zu durchforschen, wie darin die allgemeingültigen, über das empirische Wesen des Menschen weit hinausragenden Vernunftwerte zu bewusster Erfahrung und Gestaltung gelangt sind“[2]). Man kann darum die Philosophie auch als „die kritische Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werten“ bezeichnen[3]).

Ausdrücklich betonen die Badener Philosophen die Kontinuität ihrer Philosophie mit der kantischen. Das methodische Prinzip der kritischen Kulturphilosophie sei die von Kant entdeckte transzendentale Methode. Habe er diese auch zunächst in der Wissenschaft als deren Rechtsgrund aufgefunden, so habe er sich doch immer mehr genötigt gesehen, sie auch auf die übrigen Gebiete der Kultur anzuwenden. „So ist es aus der inneren Notwendigkeit der Sache dazu gekommen, dass der Kritizismus, der seiner Methode nach am Problem der Wissenschaft aufgerollt worden war, ungewollt eine Kulturphilosophie — die Kulturphilosophie geworden ist[4])“.

Der Neukantianismus der Badener Schule erscheint somit als eine werttheoretische Deutung der kantischen Philosophie. Die Erkenntnistheorie ist hier in eine Werttheorie, eine Theorie der historischen Kulturwerte aufgelöst. Auch diese Form des Kantianismus ist logischer Idealismus. Auch hier herrscht der unbedingte Glaube an die „Panarchie des Logos[5])“. Aber dieser Idealismus ist weniger schroff und einseitig als der Panlogismus der Marburger Schule. Er betont, wie wir sahen, die Bezogenheit des menschlichen

[1]) Die philosophischen Richtungen der Gegenwart, in: E. von Aster, Grosse Denker II. Bd. S. 371. [2]) Ebd. S. 377.

[3]) W. Windelband, Präludien I. Bd. S. 30.

[4]) W. Windelband, Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus, in: Logos I (1910) S. 193.

[5]) E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Tübingen 1911, S. 134.

Erkennens auf eine sachliche Wirklichkeit. Während der strenge Rationalismus der Marburger alles Inhaltliche der Erkenntnis aus der Form ableitet, verzichten die Badener auf eine solche Deduktion. Ihnen gilt vielmehr der Inhalt der Erkenntnis als etwas logisch nicht Konstruierbares, etwas Irrationales, das nicht erdacht, sondern nur erlebt werden kann. „An diesem Unterschied zwischen der logisch-mathemathischen Form und dem davon unabhängigen Inhalt der Realität bleiben wir als an einer letzten nicht weiter auflösbaren Dualität stehen [1])".

So tritt in der ihrem Grundzuge nach rationalistischen Philosophie der Badener Schule „in gewissem Sinne eine irrationalistische Tendenz hervor [2])". Dieser Idealismus ist ein gemässigter, der auch dem andern, realistischen Moment in der Erkenntnis Rechnung zu tragen sucht. Dadurch nähert er sich dem Realismus. Was ihn aber von diesem unterscheidet und grundsätzlich trennt, ist die Leugnung einer vom Denken unabhängigen, transzendenten Realität und die daraus folgende Ablehnung der Metaphysik. In dieser doppelten Negation und ebenfalls in der Verwerfung aller vom Erleben und Leben ausgehenden Philosophie stimmen die Vertreter der badischen Schule mit den Marburgern prinzipiell überein. Es ist dies der gemeinsame Boden der beiden Richtungen des Neukantianismus.

Damit dürften die Grundlagen der neukantischen Philosophie genügend aufgedeckt und ihre beiden Hauptformen hinreichend beleuchtet sein, um auf diesem Grunde ein Bild von den religionsphilosophischen Anschauungen der Neukantianer zu entwerfen.

---

[1]) W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1914, S. 238. [2]) A. Liebert, a. a. O. S. 209.

Erster Teil.

Darstellung.

I. Die Religionsphilosophie der Marburger Schule.

1. Hermann Cohens Religionsphilosophie.

Nachdem H. Cohen bereits in seiner Schrift: „Religion und Sittlichkeit" (1907) sich mit dem Problem der Religion beschäftigt hatte, hat er seine religionsphilosophischen Anschauungen neuerdings in einem grösseren Werke eingehend entwickelt. Das Buch führt den Titel: „Der Begriff der Religion im System der Philosophie" und ist der Marburger Schule gewidmet. Aus ihm werden wir füglich unsere Darstellung der Cohenschen Religionsphilosophie schöpfen.

Den Begriff einer Wissenschaft zu bestimmen, so führt der Verfasser eingangs aus, ist immer eine schwierige Aufgabe. In besonderem Masse ist das der Fall bei einem Faktum der Kultur, dessen Charakter als Wissenschaft zweifelhaft ist. Die einzige Möglichkeit, zu einem Begriffe zu gelangen, scheint hier bei der Induktion gelegen. Diesen Weg ist in der neueren Zeit die Religionsgeschichte gegangen. Sie sucht durch Anwendung der induktiven Methode den Begriff der Religion zu gewinnen. Dieser Weg ist jedoch verfehlt. „Die Tatsachen können niemals und nirgends den Begriff hervorbringen"[1]). Dieser kann nur als Idee gefunden, d. h. a priori erzeugt werden. Das ist aber nur auf deduktivem Wege möglich, und „so wird der Begriff der Religion zu einem Problem der Philosophie"[2]). Damit gewinnt diese innern Anteil an der Religion. Die Klarstellung

[1]) S. 5. [2]) S. 6.

des Verhältnisses beider zueinander bewahrt die Philosophie vor der Mystik, die Religion vor dem Einschleichen der Intuition. Einer besonderen Religionsphilosophie bedarf es dazu nicht. Vielmehr muss jene Verhältnisbestimmung vom Ganzen des philosophischen Systems aus vorgenommen werden. Darum lautet die grundlegende Frage: „Welche Stellung kommt der Religion zu im System der Philosophie“[1])?

Soviel ist vorerst sicher; „die Religion darf dem lebendigen Zusammenhange mit der Ethik nicht entrissen werden“[2]); denn diese nimmt eine zentrale Stellung im System der Philosophie ein. Das bedeutet zugleich eine Ablehnung der Metaphysik für die systematische Begründung der Religion. Es fragt sich nun freilich, ob die Religion in der Angliederung an die Ethik noch ihre Selbstständigkeit behält. Das ist nicht der Fall. Denn „die Einheit des Systems weisst keine Lücke auf, welche die Religion ausfüllen könnte, weder für die Glieder des Systems, die durch die Ethik befriedigt sind, noch für die den Kulturinhalt erzeugenden Richtungen des Bewusstseins, welche durch Erkenntnis, Wille und Gefühl, alle drei in Reinheit begriffen, erschöpft zu sein scheinen“[3]). Kommt der Religion demnach keine Selbständigkeit zu, so besitzt sie doch Eigenart; denn dazu bedarf es keiner besonderen Bewusstseinsart. Die Eigenart der Religion kann aber nicht in der Psychologie begründet werden, sondern allein „innerhalb der Systematik der Philosophie“[4]). Es gilt darum, die Religion zu den einzelnen Gliedern des Systems in Beziehung zu setzen und sie so in ihrer Eigen art zu beleuchten.

Der Eintritt der Religion in die Philosophie erfolgt durch die Pforte der Logik, die ja „die gemeinsame Grundlage des wissenschaftlichen Denkens“[5]) ist. Wenn die Prediger der Intuition diese dem Denken entgegenstellen, so muss demgegenüber betont werden, dass „die Vernunft

[1]) H. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Giessen 1915, S. 9. [2]) S. 9 f. [3]) S. 10. [4]) S. 14. [5]) S. 18.

die Vernunft der Wissenschaft" ist und dass, „wenn anders die Religion auf Vernunft beruhen soll", es für sie „keine andere Unterlage geben kann als die Wissenschaft und kein anderes Instrument und Organ als die Erkenntnis"[1]). Das zeigt auch eine inhaltliche Betrachtung der Religion. Treffen doch Religion und Philosophie in dem „Grundbegriff des Seins"[2]) zusammen. In der ersten Offenbarung an Moses macht sich Gott als das Sein geltend. Die Religion setzt sich mithin im Gottesbegriff das Sein zum Problem. Dadurch aber tritt sie „in fundamentale Gemeinschaft mit der Logik, deren Grundproblem das Sein der Wissenschaft ist"[3]). Es ist nicht richtig, wenn man den Schwerpunkt des Monotheismus in der Einheit erblickt. Er liegt vielmehr „im Sein und zwar in der Einzigkeit des Seins, welches das Sein Gottes"[4]) ist; Gott allein gilt ihm als das Sein. „Es gibt darum keinen Ausgleich zwischen Monotheismus und Pantheismus. Das Pan der Natur ist der absolute Widerspruch zur Einzigkeit Gottes"[5]). Der Pantheismus trägt mit seiner Ineinssetzung von Gott und Natur einen Doppelsinn in den Begriff des Seins hinein. Darin liegt „sein logischer Grundfehler"[6]).

Inniger noch als der Zusammenhang zwischen Religion und Logik ist das Verhältnis der Religion zur Ethik. Cohen hat sogar, wie er gesteht, die Konsequenz nicht gescheut, dass die Religion sich in Ethik auflösen müsse. Von dieser Auffassung sei er jedoch gerade durch den Versuch, die Religion in das System der Philosophie einzureihen, abgekommen. „Sobald der Begriff der Religion in dieser systematischen Bestimmtheit zum Problem wurde, wurden die Bedenken gegen jene Formulierung unausbleiblich und unabwendlich. Denn wenn die Religion, wie immer geborgen, in die Ethik eingeht, so behält sie keinen eigenen Anteil am System der Philosophie"[7]). Es gilt darum, die Eigenart der Religion gegenüber der Ethik, den „Zuwachs", den diese „von seiten der Religion"[8]) erhält, aufzuzeigen.

[1]) S. 19. [2]) S. 20. [3]) S. 20 f. [4]) S. 23. [5]) S. 27.
[6]) S. 28. [7]) S. 43. [8]) S. 44.

„Aller Inhalt der Ethik ist der Mensch und sein Zubehör“[1]). Zu diesem Zubehör gehört auch Gott. Der Religiöse denkt Gott stets in Korrelation zum Menschen und zur Natur. Die Korrelation zwischen Gott und Natur bedeutet die Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott. Ohne diese Idee kann die Ethik nicht auskommen. Denn „was würde aus dem Guten werden, wenn die Natur vernichtet würde, wenn sie nicht in ihrem fortdauernden Bestande den Daseinsgrund bildete, auf dem das Gute ewiglich wachsen und gedeihen kann“[2])? Die Gottesidee gibt mithin der Ethik die Gewähr, „dass immerdar Dasein sein werde für die Fortführung der menschlichen Sittlichkeit. Ohne diese Gewähr bliebe die Ethik eine Theorie ohne deren notwendigen Abschluss“[3]).

„Wenn nun die Ethik schon für den Abschluss ihres Fundamentes der Gottesidee bedarf, so kündigt sich darin ein entsprechender Mangel der Ethik in ihrem Menschenbegriffe an, insofern dieser ausser Zusammenhang mit Gott in der Ethik durchgeführt wird“[4]). Die Ethik lässt das Individuum aufgehoben werden in die Allheitder Menschheit. Vorraussetzung für diesen Aufstieg zur Allheit ist die sittliche Autonomie. Nun kommt aber das Individium bei all seiner ethischen Anstrengung nicht über das Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit und Gebrechlichkeit hinweg. Diese nicht niederzuschlagende Einsicht, dass „alle sittliche Arbeit Stückwerk bleiben muss bei der Sündhaftigkeit, welche das Individuum im Grunde seines Wesens fühlt“[5]), erheischt eine Ergänzung des Menschenbegriffs der Ethik, wobei freilich das Prinzip der Autonomie und der Wert der sittlichen Arbeit gewahrt bleiben müssen. Das geschieht, indem Gott „als das Ziel gedacht wird, auf welches die eigene sittliche Arbeit des Menschen hingerichtet wird“[6]). Dem Menschen bleibt die sittliche Arbeit überlassen; aber Gott, der an dieser Arbeit selbst nicht teilnimmt, wird als das Wahrzeichen gedacht, das die Befreiung von der Sünde bewirkt. „Gott bedeutet

[1]) S. 49. [2]) S. 50 f. [3]) S. 51. [4]) S. 52. [5]) S. 59. [6]) S. 63.

nicht die Kraft, aus welcher der Mensch seine Sittlichkeit schöpfen kann, sondern lediglich das Musterbild, die Vorzeichnung, nach welcher er seine Handlungen einzurichten hat"[1]). Dem neuen Begriff des sündigen Menschen entspricht also auch ein neuer Begriff von Gott, der nun im Unterschiede vom Gott der Menscheit, wie ihn die Ethik denkt, als Gott des Individuums erscheint. „In der Ethik umstrahlt Gott die Menschheit mit der Zuversicht der Sittlichkeit auf Erden; in der Religion das Inviduum mit der Zuversicht seiner persönlichen Befreiung von Schuld und Sühne, seiner Wiederherstellung zur Aufgabe der sittlichen Freiheit"[2]). Wie nun aber der religiöse Begriff des Menschen in der selbstständig bleibenden sittlichen Arbeit den Zusammenhang mit der Ethik wahrt, so auch die religiöse Gottesidee. In beiden Fällen „behauptet sich die Gleichartigkeit der Idee für die Ethik und für die Religion"[3]), ohne dass dadurch die Eigenart der letzteren aufgelöst würde.

Es ist dies der Punkt, an dem sich Judentum und Christentum im Begriff der Religion scheiden. „Denn im reinen Monotheismus des Judentums hat der Gott der Gnade und der Vergebung nur diese Bedeutung: das Ziel, den Erfolg, den Sieg der sittlichen Selbstarbeit des Menschen zu verbürgen. So steht die Korrelation hier in klarer Gliederung: hier der Mensch, das Individuum in seiner Isoliertheit, und dort Gott in seiner Einzigkeit. Die Transzendenz Gottes bedeutet die Suffizienz des Menschen für die Behauptung seines Menschentums. In der selbstständigen Sittlichkeit des Menschen beruht diese Suffizienz: die nur erfüllt, nicht eingeschränkt wird durch das Ziel, auf das, wie jede menschliche Tätigkeit, so auch diese, hingerichtet sein muss. Das Christentum dagegen nimmt an der Zweideutigkeit des Pantheismus teil und lässt schon an der sittlichen Arbeit selbst den Gott im Menschen teilnehmen. Die getrennten Kompetenzen fliessen dadurch ineinander, und die Begriffe schränken einander ein. Nicht

[1]) H. Cohen, Religion und Sittlichkeit, S. 43.
[2]) Der Begriff der Religion im Syst. d. Phil. S. 65. [3]) Ebd.

allein der Begriff Gottes verliert dadurch seine Transzendenz und Eindeutigkeit, sondern auch der ethische Begriff des Menschen wird an diesem Grenzpunkte von Ethik und Religion ungenau, insofern die Kompetenz seiner sittlichen Arbeit beeinträchtigt wird"[1]). —

Auch zur Ästhetik steht die Religion in Beziehung. Um diese zu bestimmen, müssen wir die „Unterschiede im ästhetischen und im religiösen Begriffe der Menschenliebe"[2]) ins Auge fassen. Wenn wir genau prüfen, auf welchen Begriff des Menschen sich unsere ästhetische Liebe bezieht, so zeigt sich, dass es nicht der Einzelmensch, sondern der Typus ist. Die religiöse Liebe dagegen erfasst den Menschen in seiner Besonderung, als Individualität. Sie „entzündet sich am Leide des Menschen"[3]), ist Mitleid mit dem Individuum in seinem Leid, das sie zu mildern und zu lindern sucht, während die ästhetische Liebe Eros, schöpferisches und in diesem Schaffen sich bewährendes Gefühl ist und gerade im Menschenleid die Glorie des Menschentums erblickt. Werden nun aber nicht die Grenzen zwischen Religion und Ästhetik durch den Gefühlscharakter, der doch im Begriff der Liebe beiden gemeinsam ist, verwischt? Zeigt sich nicht speziell am Gefühl der Rührung, die hier wie dort das Gemüt ergreift, die Analogie des religiösen mit dem ästhetischen Bewusstsein? Hiergegen ist aber folgendes zu sagen. „Dem ästhetischen Gefühl wird seine Eigenheit und seine Würde genommen, wenn man die Rührung auch auf das religiöse Bewusstsein überträgt"[4]). Die Rührung gehört durchaus dem ästhetischen Gefühl an und schmilzt mit der ästhetischen Freude an der Menschennatur zusammen. Dagegen hat das religiöse Bewusstsein den Menschen als Individuum zum Inhalt. Aus dem Leiden des Individuums entsteht aber das Mitleid, und „so ist das Mitleid die Eigenart des religiösen Bewusstseins, die dem Gefühl verwandt, aber doch unvergleichbar mit ihm ist"[5]).

[1]) Der Begriff der Religion im Syst. d. Phil. S. 66.
[2]) Ebd. S. 86. [3]) Ebd. S. 88. [4]) Ebd. S. 97.
[5]) Ebd. S. 98.

Was Mitleid dem Menschen gegenüber ist, dieselbe Leidenschaft zu Gott nennen wir: Sehnsucht. Ihr Ziel ist die Erlösung des Individuums. Der Gott der Sehnsucht, als der Gott der Erlösung, ist darum der Gott des Individuums. Und als solcher tritt er mit dem Individuum in Korrelation. So ist es die Sehnsucht, wie sie sich vor allem im Gebete entfaltet, „welche im letzten Grunde die Korrelation zwischen Gott und Mensch, mithin die Religion zustande bringt“[1]). Die Korrelation wehrt jedoch die Vereiniguug ab. Im Gegensatz zum pantheistischen Einswerden mit Gott kennt „der reine Monotheismus keine Vereinigung mit Gott“[2]). — Ausser der Sehnsucht gehört noch zur Eigenart der Religion das Vertrauen, die Grundbedeutung des hebräischen Wortes, welches gemeinhin mit Glauben übersetzt wird. Der Glaube an Gott ist ja nichts anderes als „das Vertrauen auf die Errettung der Menschenseele durch ihn“[3]). Die Eigenart der Religion wird freilich nicht durch ein Wort festgestellt, mit dem eine religiöse Bewusstseinsart bezeichnet würde. Weder das Mitleid, noch die Sehnsucht, noch die Liebe sind mehr als Worte. „Durch diese Termini soll nur das Problem bezeichnet werden, das die Religion als Eigenart des Bewusstseins bildet“[4]).

Worin besteht nun diese Eigenart? „In welchem Verhältnis zu den reinen Arten des Bewusstseins vollzieht sie sich“[5])? Diese Frage sucht Cohen im letzten Kapitel, das über „das Verhältnis der Religion zur Psychologie“ handelt, zu beantworten. Die hier gemeinte Psychologie hat freilich nichts mit der Religionspsychologie im modernen Sinne zu tun, die Cohen ja zur Begründung der Religion ablehnt. Ihm gilt die Psychologie als der vierte, abschliessende Teil des Systems der Philosophie; ihr Gegenstand ist die Einheit des Kulturbewusstseins. „Die drei Glieder, die voraufgehen, behandeln drei Objekte: die Natur, die Kultur der Sittlichkeit und die Kunst. Die Psychologie allein hat zu ihrem ausschliesslichen Inhalt das Subjekt, die Einheit der

[1]) Der Begriff der Religion im Syst. d. Phil. S. 102.
[2]) Ebd. S. 105. [3]) Ebd. [4]) Ebd. S. 107. [5]) Ebd.

menschlichen Kultur“[1]). Während jene mit den drei Sonderrichtungen des Bewusstseins befasst sind, mit der Erkenntnis, dem Willen und dem Gefühl, zeigt sich „das systematische Vorrecht der Psychologie darin, dass sie nicht eine Sonderrichtung des Bewusstseins, und auch nicht einmal nur die Gesamtheit derselben, sondern vielmehr ihre Einheit zum Problem hat“[2]). Bezüglich der Religion gilt es, die Angliederung der Eigenart an die selbständigen Glieder zu bewirken und zwar an alle drei Glieder; „es darf keines derselben in Wegfall kommen, wenn die Eigenart der Religion in voller Klarheit und Unzweideutigkeit zur Bestimmung kommen soll“[3]). Cohen gibt nun im wesentlichen eine Zusammenfassung seiner bisherigen Ausführungen, indem er unter dem Gesichtspunkte der Einheit des Kulturbewusstseins die Angleichung der Religion an das Bewusstsein der Wissenschaft, der Ethik und der Ästhetik dartut und so die Eigenart der Religion zu begründen sucht. Er kommt dabei „auf den Hauptpunkt zurück, den nach der vorherrschenden Ansicht das Gefühl bildet für das Bewusstsein der Religion. Und es ergibt sich ein neues Moment für die Ausschaltung dieser psychologischen Grundkraft. Jenes angebliche Grundgefühl der Religion wird als das Gefühl des Unendlichen durchgängig gedacht. Und gerade dieses Unendliche ist es, gegen das unsere Bedenken sich richten. Nicht nur die begriffliche Vieldeutigkeit des Unendlichen begründet unseren Widerspruch, sondern seine Mangelhaftigkeit im Begriffe des Menschen selbst, gegenüber der Korrelation von Mensch und Gott. Die Korrelation des Endlichen und des Unendlichen führt unausweichlich zum Pantheismus. Das Unendliche wäre dieses nicht, wenn es nicht das Endliche in sich enthielte. Die Rettung der Individualität ist aber die eigentliche Aufgabe der Religion. Daher wird sie gefährlich beschrieben, wenn sie, als Gefühl des Unendlichen, nur in diesem Unendlichen das Endliche aufkommen lässt. Paradox ausgedrückt, würde die Religion vielmehr das Gefühl des Endlichen sein müssen.

[1]) H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 16.
[2]) Der Begriff d. Rel. S. 109. [3]) Ebd. S. 111.

— So erkennen wir wiederum den Vorzug unserer Methode der Korrelation. Ebenso wie Gott, soll auch der Mensch erhalten bleiben. Das ist der letzte Sinn der Religion. Das ist der Sinn, den die Religion insbesondere in der Angliederung an die Einheit des Bewusstseins zu bedeuten und zu vollziehen hat"[1]).

Der systematisch begründete Begriff der Religion entwertet, wie Cohen noch einmal hervorhebt, alle Desiderate der Metaphysik. Die Religion bildet kein eigenes Lehrgebiet, das man als Metaphysik der wissenschaftlichen Philosophie entgegenstellen könnte, sondern fügt sich der letzteren ein. Sie ergänzt ihre Probleme und damit auch die Probleme der menschlichen Kultur, die lückenhaft und schadhaft bleibt ohne die Beziehung ihrer Probleme auf Gott. Daraus folgt, „dass die wahre Religion auf der Wahrheit der systematischen Philosophie, und demgemäss subjektiv die wahrhafte Religiosität auf der Reife und Klarheit der systematischen Erkenntnis beruht"[2]). Darum wird es auch „keine sittliche Weltkultur geben, — solange als die Religion nicht für alle Menschen aller Völker in der systematischen Philosophie begründet sein wird"[3]).

2. Paul Natorps Religionsphilosophie.

Wie Cohen, so hat auch Natorp in einer besonderen Schrift über die Religion gehandelt. Er hat ihr den an Kants Religionsphilosophie anklingenden Titel gegeben: „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität". Schon dieser Titel verrät deutlich die ganze Tendenz der Schrift, die eben dahin zielt, die Religion in die Grenzen der Humanität einzuschliessen, sie zu einem blossen Bestandteil der Menschenbildung zu machen. Darum hat Natorp seiner Schrift auch den Untertitel gegeben: „Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik".

Natorp sucht zunächst den Begriff der Humanität zu bestimmen. Unter Humanität versteht er „die Vollkraft des

[1]) Der Begriff d. Rel. S. 133 f. [2]) Ebd. S. 137 f.
[3]) Ebd. S. 140.

Menschentums im Menschen; unter humaner Bildung: nicht einseitige Entwicklung des intellektuellen oder des sittlichen oder des ästhetischen Vermögens, noch weniger der bloss physischen Kräfte der Arbeit und des Genusses, sondern die Entfaltung aller dieser Seiten des menschlichen Wesens in ihrem gesunden, normalen, gleichsam gerechten Verhältnis zu einander, in dem Verhältnis, worin sie einander so viel wie möglich fördern und so wenig wie möglich beeinträchtigen"[1]). Welche Bedeutung hat nun die Religion für das Problem der humanen Bildung? Das ist die Frage, die es zu beantworten gilt.

Von nicht wenigen wird diese Frage radikal verneint. Religion hat nach ihnen mit Humanität an sich nichts gemein, „sie steht mit ihr in keinem notwendigen, innerlichen Zusammenhang, sondern mag im günstigsten Falle friedlich neben ihr bestehen"[2]). Wie man zu einem so radikalen Urteil kommt, ist wohl erklärlich. Man denkt die Religion von vornherein in vollem Gegensatz zur menschlichen Kultur. Als ihre Grundvoraussetzung betrachtet man die Überzeugung, dass der Mensch ausser den irdischen Aufgaben noch Aufgaben einer höheren Ordnung habe, die nicht ursprünglich unser Verhältnis zur Menschheit und zu unserm irdischen Arbeitsfelde, sondern das ganz andere Verhältnis betreffen, das wir endliche, irdische Wesen zum Ewigen, Übersinnlichen, Transzendenten haben. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Religion von vielen, vielleicht den eifrigsten und überzeugtesten ihrer Bekenner so aufgefasst wird. „Und genau aus dieser Auffassung begreift sich die Haltung ihrer ehrlichsten und verständigsten Gegner"[3]). Die Wahrheit fordert aber, anzuerkennen, dass jene Auffassung der Religion, die sie zur Privatsache im engsten Sinne des Wortes machen würde, nicht die einzige tatsächlich bestehende und sachlich wie historisch berechtigte ist, sondern dass gerade in den grössten Gestaltungen der Religion eine fast entgegengesetzte Auffassung hervortritt. „Nach dieser steht das Menschliche,

[1]) P. Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, II. Aufl., Tübingen 1908, S. 1. [2]) Ebd. S. 13. [3]) Ebd. S. 14.

Sittliche geradezu im Mittelpunkt der Religion; ohne mit Sittlichkeit identisch zu werden, erwächst sie doch unmittelbar aus dem Kern des sittlichen Bewusstseins und bewahrt in jedem ihrer Stadien den Zusammenhang mit ihm; sie gewinnt damit selbst einen menschlichen, ja menschheitlichen Charakter; sie wird so sehr Gemeinschaftssache, dass der Name Gott fast nur noch der Ausdruck ist für eben den höchsten Punkt des menschlichen Bewusstseins, von dem erst eine Einheit des Menschengeschlechts sich knüpft: für den Menschen der Idee"[1]). Schon der Monotheismus des zweiten Jesaia hatte fast rein diesen Sinn. Der Gottesglaube erscheint hier als Glaube an die unbedingte Realität, die unüberwindliche Kraft, folglich den unausbleiblichen Sieg des sittlichen Ideals in der Menschheit. „Einmal gewonnen aber, konnte dieser sittliche Grundzug der Religion nicht wieder verloren gehn"[2]). Auch das Christentum steht in seinen Hauptzügen auf menschlichem und sittlichem Boden, wie es ja auch an die Prophetie des Jesaia anknüpft. Es hat nicht bloss zu einer Erhöhung des sittlichen Ideals der Menschheit mitgewirkt, sondern diese in der Tat „für einen grossen Teil der Menschheit vollbracht"[3]).

Die Religion hat mithin einen sittlichen Kern. Darum ist es „nicht berechtigt, sie in ausschliessendem Gegensatz zur menschlichen Kultur, zur Wissenschaft und Sittlichkeit, zum Gemeinschaftsbewusstsein der Menschheit zu denken"[4]). Um nun aber das Verhältnis der Religion zur Menschenkultur positiv zu bestimmen und das eingangs gestellte Problem zu lösen, müssen wir uns die grundlegende Frage zu beantworten suchen: „Was ist Religion, was ist überhaupt ihr Grund im menschlichen Wesen, im menschlichen Bewusstsein"[5])?

Auf diese Frage hat nach Natorps Dafürhalten Schleiermacher die richtige Antwort gegeben: die Grundlage der Religion im menschlichen Bewusstsein ist das Gefühl. Dieses ist aber nicht als ein Sondergebiet des Bewusstseins neben Erkenntnis, Wille und Phantasie, sondern als die

[1]) S. 15. [2]) S. 16. [3]) S. 17. [4]) S. 22. [5]) S. 26.

psychische Grundkraft zu denken. Es bedeutet die ganze Innerlichkeit des seelischen Lebens, das eigentliche Selbstsein der Seele. „Erkenntnis, Wille, ästhetische Phantasie sind im Vergleich damit nur Äusserungen; das Gefühl umfasst sie gewissermassen mit, oder fasst sie in sich als ihrer letzten Wurzel zusammen“[1]). Erkenntnis und Wille sind ihrerseits deutlich und scharf von einander geschieden durch ihren Inhalt: „ich erkenne, was ist, ich will, was nicht ist, sondern erst werden soll“[2]). Man mag die Akte des Erkennens und Wollens psychologisch denken und zergliedern, wie man will, immer bleibt dieser Unterschied im Inhalt, in der Art, das Objekt zu setzen. Nun ist aber „alle Objektsetzung schöpferische Tat des Bewusstseins“[3]). Im theoretischen Erkennen zeigt sich das deutlich darin, dass das in der Erkenntnis Gesetzte im Fortgang derselben auch wieder umgestossen werden kann. Deutlicher noch offenbart sich das schöpferische Moment in der Objektsetzung des Willens. Es beweist sich in jenem „freien Hinausgehen über die Objektsetzung der Erfahrung“, das darin liegt, „dass man will, was nicht (im empirischen Sinne) ist, oder dass der Wille sein Objekt als seinsollend setzt“[4]). Soll aber dieses Hinausschreiten über die Erfahrung „nicht blindlings, nicht regel- und richtungslos geschehen, so muss es einen festen Richtpunkt, einen sicheren Leitstern, ein Ziel haben“[5]). Dieser Ausblick auf ein ewiges, unendlich fernes, überempirisches Ziel ist dem Willen durchaus unentbehrlich; denn „empirisch Erreichbares kann nie das endgültige Objekt, nie das wahre Ziel des Willens sein“[6]). Über der Welt des Seins erhebt sich somit die höhere Welt des Sollens. Beide verbinden sich „in einer dritten, völlig neuen und ebenbürtigen Gestaltungsweise: der der künstlerischen Phantasie“[7]), die Natur und Sittenwelt ihrer Formung unterwirft.

Die drei Welten der Erkenntnis, des Willens und der künstlerischen Phantasie umfassen alles, was für uns Objekt

[1]) S. 27. [2]) S. 28. [3]) Ebd. [4]) S. 29 f. [5]) S. 30.
[6]) S. 31. [7]) S. 32.

sein kann. Wie nun aber allem Bewusstsein einerseits die Beziehung auf ein Objekt wesentlich ist, „so ist ihm nicht minder wesentlich die andere Beziehung auf das Subjekt, dessen Bewusstsein es ist“[1]). Diese subjektive, gleichsam Innenseite des Bewusstseins vertritt eben das Gefühl. Es ist nicht eine besondere Provinz neben Erkenntnis, Wille und Phantasie, sondern der gemeinsame Untergrund alles seelischen Lebens, „das in sich grenzen- und gestaltlose Wogen und Bewegen, das aller Gestaltung eines Objekts vorausgeht und zugrunde liegt“[2]). In diesem Urelement des Gefühls hat nun die Religion ihr Leben. Sie ist nach Schleiermacher nicht Gefühl schlechthin, sondern Gefühl des Unendlichen. Da aber das Gefühl im eigentlichen Sinne keinen Gegenstand hat, noch auch das Unendliche für ein endliches Bewusstsein im eigentlichen Sinne Gegenstand sein kann, so würde man besser, statt vom Gefühl des Unendlichen, von der Unendlichkeit des Gefühls sprechen. Aber dagegen sträubt sich das religiöse Gefühl. „Das Unendliche gilt hier nicht mehr als blosser Gesichts- und Richtpunkt; das Gefühl ist anspruchsvoller: in unmittelbarer, lebendiger Gegenwart glaubt es mit ihm eins zu werden. Nicht erst im endlosen Prozess des Erkennens, im Hinausgehen namentlich über die Enge der Individualität, oder in der blossen Erdichtung der Idee schaut es nach ihm aus als dem fernen, ewig fernbleibenden Ziel alles Wirklichen, sondern in dichter Nähe, in leibhafter Wirklichkeit soll es sich uns offenbaren, ja sich in uns, uns in sich verwandeln; im unmittelbaren Erlebnis des Gefühls ist es in uns eingezogen, hat es Wohnung in uns genommen; Gott lebt uns im Herzen, unser Herz erweitert sich zum Herzen Gottes, seine Unendlichkeit erschliesst sich vor sich selbst und kommt sich selber zum Bewusstsein — im menschlichen Gefühl“[3]).

Das religiöse Gefühl glaubt also einen eigenen Gegenstand zu besitzen; es behauptet, Gefühl des Unendlichen zu sein. Mit diesem Anspruch auf einen ihm eigentümlichen Gegen-

[1]) S. 32 f. [2]) S. 33. [3]) S. 38.

stand wird aber das „religiöse Gefühl zu einer ernsten Gefahr für die Reinheit der Erkenntnis wie der Sittlichkeit, ja selbst der künstlerischen Gestaltung“[1]). Die Erkenntnis kennt nur eine Unendlichkeit der Aufgabe; „das Unendliche, als Gegenstand, existiert für sie nicht“[2]). Indem aber die Religion das Unendliche als Gegenstand setzt und sogar mittels der methodischen Grundbegriffe der theoretischen Erkenntnis zu bestimmen sucht, zeigt sie „eine bedenkliche Tendenz, das Wahrheitsgewissen der Wissenschaft zu verfälschen“[3]). Auf dem Gebiete des Willens derselbe Antagonismus! „Auch redlich handeln lässt sich nicht gegen ein Unendliches, sondern nur gegen ein Endliches, da keine andern als endliche Kräfte dem Willen wie der Erkenntnis zu Gebote stehen“[4]). Dagegen ist es dem Enthusiasmus des Gefühls viel zu wenig, bloss im endlichen Bereich handeln zu sollen. Als Ziel des Handelns genügt ihm allein „die ewige, selige Gemeinschaft mit dem Unendlichen, mit Gott selber“[5]).

Dieser Konflikt kann nur dadurch behoben werden, dass das religiöse Gefühl seinen Anspruch auf Transzendenz preisgibt. Denn gerade ihre bewusste und entschlossene Transzendenz ist es, durch welche die Religion „Erkenntnis und Sittlichkeit in ihrer endlichen Beschränktheit zu überbieten sich berechtigt, ja verpflichtet glaubt“[6]) und so jenen Konflikt heraufbeschwört. Nicht also das Gefühl an sich, sondern nur sein Transzendenzanspruch verliert sein Recht. Das Gefühl selbst soll in seiner Bedeutung unangetastet bleiben, „und eben danach werden die Grenzen, innerhalb deren die Religion ihr Recht behält, sich bestimmen“[7]). Das Gefühl soll die subjektive Verbindung unter den verschiedenen Provinzen des Bewusstseins herstellen, soll „das ganze Bett des Bewusstseinsstromes mit seinem flutenden Leben ausfüllen, aber es darf nicht in seinem Überschwang alle Ufer durchbrechen, um in die Weiten der Unendlichkeit sich haltlos zu ergiessen“[8]). Denn ein wirkliches, fassbares

[1]) S. 39. [2]) Ebd. [3]) S. 40. [4]) S. 40 f. [5]) S. 41.
[6]) S. 42. [7]) S. 45. [8]) S. 45 f.

Objekt erreicht es jenseits der Grenzen der theoretischen, ethischen und ästhetischen Gestaltung doch nicht; „es vermag die Schranken des Menschentums nicht wirklich zu übersteigen“[1]). Soweit sich aber das religiöse Gefühl innerhalb jener Grenzen hält, ist es echt und darum berechtigt. Das, aber auch nur das, was vor der Kritik der menschlichen Vernunft, der theoretischen, praktischen und ästhetischen besteht, kann auf Rechnung des religiösen Gefühls zugelassen werden. Mit andern Worten: „Religion, oder was sich unter diesem Namen bisher barg, ist genau so weit festzuhalten, als sie innerhalb der Grenzen der Humanität beschlossen bleibt“[2]).

Der Begriff der Humanität enthält als wesentliches Merkmal das Moment der Gemeinschaft. „Es fragt sich jetzt: welches Verhältnis hat das Gefühl, und durch es die Religion, zur Gemeinschaft“[3])? Das Gefühl hat offenbar den Charakter des Individuellen. Doch bedeutet Individualität nicht notwendig Isolierung; vielmehr drängt jedes mächtige Gefühl nach Mitteilung, nach Gemeinschaft. Die Eigentümlichkeit des Gefühls kann darum nicht verantwortlich dafür gemacht werden, wenn die Religion nicht verbindend, sondern trennend wirkt. Diesen „trennenden Einfluss übt nicht die Energie des Gefühls an und für sich, sondern allein jener Überschwang des Gefühls, in dem es das endliche Individuum ohne alle Vermittlung zum Unendlichen in Beziehung zu setzen vorgibt“[4]). Der Transzendenzanspruch des Gefühls ist es aber, der es zu einer Gefahr für die Gemeinschaft macht. „Wird dagegen dieser Anspruch preisgegeben, so bleibt dennoch jener grosse Aufschwung der Seele, in dem sie sich erweitert zur Seele des Alls; nicht des Alls der Dinge, sondern jenes inneren Universums, in dem alles Menschliche sich in Einheit und Gemeinschaft fügt. An die Stelle der transzendenten Gottheit tritt dann — die Menschheit selbst“[5]). Die Religion erscheint als Religion der Menschheit. Dabei wird die Menschheit weder als die Summe der menschlichen Individuen noch als blosse Idee gedacht, sondern als die Idee in ihrer Wirksam-

[1]) S. 46. [2]) S. 49. [3]) S. 50. [4]) S. 51. [5]) S. 52.

keit, in ihrer denkbar innigsten Beziehung zum wirklichen Leben. Wer freilich unter Religion ausschliesslich den Transzendenzanspruch des Gefühls versteht, „für den ist ‚Religion innerhalb der Grenzen der Humanität' ein einfacher Widerspruch"[1]). Allein diese Auffassung ist weder sachlich, — wie gezeigt, — noch auch historisch gerechtfertigt. Ist nämlich das humanistische Element, wie wir erkennen konnten, wirklich in allen echten Religionen vorhanden gewesen, tritt es in den bedeutendsten Gestaltungen sogar am kräftigsten hervor, „so ist man wohl berechtigt, den Namen Religion auch dann festzuhalten, wenn sie sich völlig auf menschlichen Boden begibt und auf jene transzendente Übersteigerung, an die man bei dem Wort Religion allerdings vorzugsweise zu denken pflegt, ein- für allemal Verzicht tut"[2]).

Die Preisgabe des Transzendenzanspruchs hat nun eine völlige Umgestaltung der Religion, wie sie heute bei uns herrscht, zur Folge. Die religiösen Grundbegriffe erfahren eine Reinigung, indem ihr ethischer Gehalt herausgestellt wird. „Was als unmittelbare Wirklichkeit geglaubt wurde, wird entweder zur reinen Idee abgeklärt oder aber zum blossen Symbol herabgesetzt"[3]). Die Gottesidee wird, wie wir sahen, in die Idee der Menschheit umgewandelt. Ebenso wird der Gedanke der Erlösung, die Idee der Rechtfertigung von allen mythologischen Schlacken gereinigt und in rein sittlichem Sinne verstanden. Endlich wird auch die religiöse Idee der Unsterblichkeit des Individuums auf ihren ethischen Kern zurückgeführt. Denn auch die Sittlichkeit kennt ein ewiges Leben. Die Ideenwelt gibt dem Leben des Individuums einen ewigen Inhalt, ohne freilich ihm, als Individuum, eine ins Unendliche verlängerte Existenz zu garantieren. „An jenem ‚ewigen Leben' muss reine Sittlichkeit sich genügen lassen. Es ist ja auch wahrlich gross und gehaltreich genug, ja die Idee beweist gerade darin ihre Macht, dass sie sich . . . dem Tode des Individuums gegenüber siegreich behauptet"[4]). Die Reinigung der Religion besteht demnach darin, „dass das rein sittliche Moment, das Gemeinschafts-

[1]) S. 53. [2]) S. 52. [3]) S. 57. [4]) S. 60.

bewusstsein der Menschheit kraft ihrer Erhebung zur Idee des Menschentums, beherrschend vorantritt; das Dogma als solches preisgegeben wird, um einer reinen, dem tiefsten Wahrheitsbedürfnis streng genügenden Erfassung des sittlichen Ideals Platz zu machen; dagegen die religiöse Vorstellung, bloss als Vorstellung, in ihrer naiven symbolischen Kraft erhalten bleibt, jedoch den gesunden Grenzen und Massen ästhetischer Gestaltungsweise sich fügen lernt"[1]).

Diese Humanisierung der Religion bedeutet zugleich eine Wiederaufnahme der Traditionen der deutschen Aufklärung. „Denn nicht mit der Religion, mit dem Christentum zu brechen oder es in einen abstrakten Deismus aufzulösen, sondern seinen menschlich-sittlichen Reingehalt in seiner ganzen Tiefe auszuschöpfen, ihn zum Mittelpunkt der Religion selbst zu machen, alles andere an ihr, nicht zu verschweigen oder zu schelten, aber in zweite Linie zu rücken und als nicht verbindlich zu behandeln, das ist die grosse Umwandlung, die Lessing, Kant, und für die Pädagogik Pestalozzi theoretisch vollbracht haben und mit der man endlich auch praktisch Ernst machen sollte"[2]). Wie das zu geschehen hat und welche Forderungen sich daraus für die bestehenden religiösen Gemeinschaften, die Kirchen, sich ergeben, zeigt Natorp im letzten Kapitel seiner Schrift, wo er aus den aufgestellten Grundsätzen „sozialpädagogische Folgerungen" zieht. Wichtiger für uns, denen es in erster Linie um die Prinzipien zu tun ist, ist das Nachwort, das Natorp im Jahre 1908 zu der 1894 erstmalig erschienenen Schrift geschrieben hat.

Zwei Hauptpunkte der vorhergehenden Untersuchung werden hier von Natorp aufs neue beleuchtet und in etwa auch berichtigt. Der erste Punkt betrifft die psychologische Charakteristik der Religion. Natorp betrachtet, wie wir sahen, das Gefühl als die Wurzel der Religion. Mit dem Worte Gefühl habe er aber, so erklärt er, nichts gemeint, was ein vom Gesamtleben der Psyche abgesondertes Dasein hätte, sondern im Gegensatz zu aller Absonderung „die Totalität, die ursprüngliche Konkretion des unmittelbaren

[1]) S. 61. [2]) S. 78.

Erlebens“[1]). Damit soll keineswegs geleugnet werden, dass Religion nicht bloss in Gefühlen, sondern auch in Vorstellungen der Phantasie, in Begriffen des Verstandes und in besonderen Richtungen des Wollens bestehe. „Es wird gar nicht bestritten, dass Religion alle Seiten des menschlichen Geisteslebens in Anspruch nimmt, dass sie auch die Kräfte des Denkens und Wollens in Bewegung setzt“[2]). Ist nun das Gefühl, als das Urleben der Seele, „Grund und Quell der Religion, so ist damit bewiesen, dass der Grund der Religion unerschütterlich ist. Religion also wird immer bleiben. Auch wenn die Forderung sich als begründet erweisen sollte, dass sie den ‚Grenzen der Menschheit‘ sich fügen, die Masse und Gesetze, denen das Kulturschaffen in den genannten drei Richtungen unterliegt, auch seinerseits achten und einhalten lernen muss, so wird ihr damit nicht zugemutet, jenen Ewigkeitsgrund, in dem sie überhaupt wurzelt, etwa preiszugeben“[3]).

Der zweite Hauptpunkt betrifft den Transzendenzanspruch der Religion und sein Recht. Die Grundthese Natorps lautet, wie wir bereits hörten: „Das Unendliche ist kein Gegenstand; das Gefühl hat überhaupt keinen Gegenstand; das ‚Gefühl des Unendlichen‘ bedeutet in Wahrheit nur ‚Unendlichkeit des Gefühls“[4]). Denn das Unendliche ist weder ein dem Verstande gegebenes Objekt, noch auch ein dem Willen vor Augen stehendes, erreichbares Ziel; „es bedeutet im Gegenteil, dass die Aufgabe, die beiden gestellt ist, nie endgültig lösbar, sondern immer fortbestehend gedacht werden muss“[5]). Mit dieser Unendlichkeit hat sich freilich die Religion gerade in den höchsten bisher erreichten Formen nicht zufrieden gegeben. Sie denkt das Unendliche nicht bloss als „einen ‚unendlich fernen Pumkt‘, der in der Tat nur ein anderer Ausdruck jener immer fortbestehenden Richtung des endlosen Fortschritts im Endlichen bedeuten würde, sondern sie setzt darin ein Wirkliches, in der Sprache des Aristoteles aktuell Existierendes, in der eigenen Sprache der Religion ‚Lebendiges‘, zu welchem sie uns, die endlichen,

[1]) S. 86. [2]) S. 91. [3]) S. 88.
[4]) S. 99. [5]) Ebd.

in jenem endlosen Fortgang endlos verirrten Menschen in eine ebenso wirkliche, aktuelle, lebendige Beziehung setze und dadurch von jenem endlosen Fortgang erlöse. Sie behauptet, Gott, den Unendlichen, nicht bloss zu suchen, sondern zu haben; er bezeuge sich uns mit einer rein innerlichen Gewissheit zwar, die aber eben in dieser Unmittelbarkeit des innerlichst Erlebten jedem äusserlich vermittelnden Beweis bedingungslos überlegen, seiner so unbedürftig wie unfähig, also auch durch keinen auf äussere Gründe irgendwelcher Art sich berufenden Zweifel anfechtbar sei"[1]). Gründet sich demnach die Gewissheit des Überweltlichen zuletzt auf ein unmittelbares Erleben, so muss in diesem wohl etwas liegen, was das Ungeheuere dieses Anspruchs der Transzendenz, wo nicht rechtfertigen, so doch erklären kann. Das ist in der Tat der Fall. „Alle Objektgestaltung ist endlich, weil eben als Gestaltung notwendig begrenzend; das Urleben der Psyche dagegen, aus dem alle solche Gestaltung hervorquillt, ist eben darum in sich ungestaltet, grenzenlos, unendlich nicht bloss, sondern in bestimmtem Sinne überendlich anzusetzen; überendlich freilich nicht schon im Sinne des Jenseitigen, sondern eher des Diesseitigen; es ist eher das Vorendliche, aber als unerschöpflicher Quell aller endlichen Gestaltung doch jeder Gestaltung im besondern überlegen, sie überragend; so dass auch die Projektion zu der Vorstellung eines schlechthin überragenden Jenseitigen zwar nicht gerechtfertigt, aber doch verständlich wird"[2]).

Beruht somit die Setzung des Unendlichen als transzendenten Objekts auf einem nicht grundlosen Schein, so darum doch nicht weniger auf Schein. „Als sichere Tatsache liegt allein zugrunde die Doppelrichtung des Bewusstseins einerseits auf ein zu gestaltendes Objekt (der Wissenschaft, der Sittlichkeit oder der Kunst) andrerseits aufs erlebende Ich"[3]). Dieser Richtungsgegensatz des Objektiven und Subjektiven schliesst es bedingungslos aus, dass auch die zweite, die subjektive Richtung des Bewusstseins vermögend wäre, ein eigenes Objekt, das Unendliche, im Sinne

[1]) S. 100. [2]) S. 102. [3]) S. 102.

des Überendlichen, zu setzen. „Das Transzendente also als Gegenstand, allen Gegenstand der Logik und der Ethik überragend, muss fallen. Das Gefühl, als Subjektivität verstanden, kann allerdings nur in Korrelation zu einer Objektivität gedacht werden, aber zu keiner anderen als der der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst. Ist nun Religion der Ausdruck der unmittelbaren Lebendigkeit des inneren Gefühls, so ist sie folglich, mit allem, was sie von Begriffen, sei es des Seins oder des Sollens oder irgend einer Vereinigung beider einschliesst, in den Geltungskreis der Gesetze des wissenschaftlichen Erkennens, des sittlichen Wollens und des künstlerischen Gestaltens — und das nenne ich: in die Grenzen der Humanität — zurückzuweisen“[1]).

---

[1]) S. 104.

II. Die Religionsphilosophie der badischen Schule.

1. Wilh. Windelbands Religionsphilosophie.

In seinen bekannten und vielgelesenen „Präludien" hat Windelband unter dem Titel: „Das Heilige" eine „Skizze zur Religionsphilosophie" entworfen. Windelband hat dann in seinem letzten nnd reifsten Werke, der „Einleitung in die Philosophie" (Tübingen 1914), die religiösen Probleme noch einmal systematisch behandelt. Wir werden uns im folgenden an die erstere Darstellung halten und die letztere, wo es angebracht erscheint, zur Ergänzung heranziehen.

Gegenstand der Religionsphilosophie ist nach Windelband die wirkliche Religion. Ihre Aufgabe besteht darin, „die Stellung aufzuweisen, welche die Religion in dem zweckvollen Zusammenhange der Funktionen des vernünftigen Bewusstseins einnimmt, und von da aus alle ihre einzelnen Lebensäusserungen zu verstehen und zu bewerten"[1]). Die kritische Philosophie unterscheidet nun drei Grundwissenschaften: Logik, Ethik und Ästhetik. „Sie entsprechen den idealen Zwecken des Wahren, des Guten und des Schönen"[2]). In ihnen vollzieht sich die kritische Verständigung der Philosophie über die grossen Kulturfunktionen der Menschheit: Wissenschaft, Moral und Kunst. Neben diesen steht aber noch eine andere Kulturmacht: die Religion. „Ihr Ideal nennen wir das Heilige"[3]). Dieses erscheint als ein besonderes neben jenen drei anderen. Deshalb darf die Religionsphilosophie nicht als blosser Anhang der Logik oder der Ethik oder der Ästhetik behandelt werden. Vielmehr hat sie „ihr sachliches Gesamtprinzip über oder hinter jenen Wissenschaften zu suchen, und nur so wird sie bestimmen können, worin das Wesen des Heiligen neben dem Wahren, dem Guten und dem Schönen besteht"[4]).

[1]) W. Windelband, Präludien[5], Tübingen 1915, II. Bd. S. 295.
[2]) S. 297. [3]) Ebd. [4]) S. 299.

„Da nun aber mit jener Dreizahl des Logischen, Ethischen und Ästhetischen der Umfang der psychischen Funktionen im Vorstellen, Wollen und Fühlen erschöpft ist, so kann das ‚Heilige' nicht inhaltlich in einer besonderen, ihm eigens zugeordneten Sphäre des Seelenlebens gesucht werden"[1]). Die Religionsphilosophie hat vielmehr „ihren Ausgang von demjenigen Grundverhältnisse zu nehmen, welches dem logischen, dem ethischen und dem ästhetischen Bewusstsein gemeinsam ist"[2]). „Dies kann aber nichts anderes sein, als jene Antinomie des Bewusstseins, welche in dem Verhältnis zwischen dem Sollen und dem Müssen, zwischen den Normen und den Naturgesetzen zutage tritt"[3]). „Es ist nicht möglich, diesen Antinomismus durch eine psychologische Erklärung zu umgehen, welche das Gewissen auf ein Verhältnis zwischen dem individuellen Tun und dem sozialen Gesamtbewusstsein zu reduzieren versucht"[4]). „Die historische Bewegung und Wandlung des Normbewusstseins macht die Unzulänglichkeit dieser sozialpsychologischen Erklärung des Gewissens deutlich"[5]). Denn jener Vorgang beruht auf einer Emanzipation der einzelnen Persönlichkeit von der Wertungsweise der Gesamtheit. „Den Mut aber zu einer solchen Abweichung findet das Individuum nicht in seinen persönlichen Neigungen oder Interessen, sondern vielmehr darin, dass es von den tatsächlich geltenden Maximen an ein höheres Prinzip appelliert"[6]). Das Gewissen greift hier über seine soziale Erscheinungsform hinaus zu seinem transzendenten, metaphysischen Wesen. „Denn wie das Gewissen als soziale Erscheinung, als Kritik des individuellen Tuns durch das Gesamtbewusstsein, nur möglich ist durch die Realität des sozialen Zusammenlebens, so besteht das Gewissen als übergreifendes Normbewusstsein, wie es durch den Kulturfortschritt als Tatsache bewiesen wird, nur vermöge eines noch tieferen Lebenszusammenhanges: es enthüllt sich in ihm ein geistiger Lebensgrund, ein übererfahrungsmässiger Zusammenhang der Persönlichkeiten, der sich zu dem sozialen

[1]) Ebd. [2]) Ebd. [3]) S. 300. [4]) S. 302. [5]) S. 303. [6]) Ebd.

Gesamtbewusstsein so verhält wie das, was gelten soll, zu dem, was tatsächlich gilt. In diesem Sinne setzt das Gewissen eine metaphysische Realität des Normalbewusstseins voraus, die freilich mit dem, was wir im empirischen Sinne Realität nennen, nicht gleichgesetzt werden darf: sie ist, sobald wir uns auf die Geltung der absoluten Werte besinnen, das gewisseste unserer Erlebnisse, und gerade in diesem Sinne ist das Normalbewusstsein das Heilige"[1]).

Dieses ist mithin nicht anders zu bestimmen als durch den Inbegriff der Normen, die das logische, ethische und ästhetische Leben beherrschen. Sie „sind ja das Höchste und Letzte, was wir in dem Gesamtinhalt unseres Bewusstseins besitzen; über sie hinaus wissen wir nichts. Heilig aber sind sie uns deshalb, weil sie nicht Produkte des einzelnen Seelenlebens, auch nicht Erzeugnisse des empirischen Gesellschaftsbewusstseins sind, sondern Wertinhalte einer höheren Vernunftwirklichkeit, an der uns teilzuhaben, die in uns zu erleben uns vergönnt ist. Das Heilige ist also das Normalbewusstsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit"[2]). Religiös ist also der Mensch, insofern er in seinem Gewissen sich durch ein Übergreifendes, Transzendentes bestimmt weiss. „Er lebt in der Vernunft und sie in ihm. Religion ist transzendentes Leben; das Wesentliche an ihr ist das Hinausleben über die Erfahrung, das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer Welt geistiger Werte, das Sichnichtgenügenlassen am empirisch Wirklichen"[3]). Das Gegenteil zur Religiosität ist darum der Positivismus, der das Überempirische nicht gelten lassen will, sondern am Gegebenen sein Genüge findet.

Das Heilige ist, so können wir zusammenfassend sagen, keine besondere Klasse der allgemeingültigen Werte, wie das Wahre, Gute und Schöne, sondern alle diese Werte selbst, insofern sie in Beziehung zu einer übersinnlichen Wirklichkeit stehen. Diese Beziehung auf eine überweltliche, überempirische Wirklichkeit macht jene Werte zu religiösen

[1]) S. 304. [2]) S. 305. [3]) Ebd.

Werten[1]). Wie das geschieht, wie sich die Steigerung der immanenten Funktionen des Seelenlebens zum transzendenten Reich der Religion vollzieht, gilt es nun im einzelnen zu zeigen.

Beginnen wir mit dem transzendenten Fühlen. Hier hat nach Windelbands Urteil Schleiermacher das Wesentliche getroffen, indem er als das religiöse Grundgefühl das der „schlechthinigen Abhängigkeit" bezeichnete. „Es ist zunächst eine Abhängigkeit von der unaussagbaren, unbestimmten Gesamtwirklichkeit der Dinge vom Universum, von seiner unfassbaren Totalität"[2]). Es ist „ein dunkles Gefühl unserer Kleinheit und Ohnmacht, ein unsagbares Gebundensein und Beschlossensein in einem geheimnisvollen Gesamtleben"[3]). „Deutlicher gestalten sich diese Gefühle der Abhängigkeit vom Transzendenten da, wo das Verhältnis zwischem dem Normalbewusstsein und dem individuellen Leben in Betracht kommt. Die Erkenntnis unserer Unzulänglichkeit der Norm gegenüber erscheint als das Gefühl hilfloser Ohnmacht, tiefster Erlösungsbedürftigkeit"[4]). „Endlich verdanken wir jenes Gefühl der Abhängigkeit nicht zum wenigsten dem erschütternden Eindruck der grossen Geschicke des Menschengeschlechts, — sei es, dass man sie handelnd und leidend unmittelbar miterlebt oder dass man sie nacherlebt in der Gesamterinnerung der Menschheit"[5]).

Das Gefühl der Abhängigkeit ist nun aber inhaltlich völlig unbestimmt. Es ist geradezu das Bewusstsein der Abhängigkeit von einem unfassbaren, unaussagbaren Etwas. Das Bewusstsein sucht nun diesen an sich völlig unbestimmten Gegenstand des transzendenten Fühlens zu einem bestimmten Vorstellungsinhalt zu machen. So „entwickelt sich notwendig aus dem transzendenten Fühlen ein transzendentes Vorstellen"[6]). Hier liegt nun die entscheidende Antinomie des religiösen Lebens. Würde sich nämlich die Bestimmung des religiösen Gefühls durch das transzendente Vorstellen durchführen lassen, so wäre damit das fromme Gefühl selbst, die Abhängigkeit von dem Unerforschlichen aufgehoben;

[1]) Vgl. W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, S. 390.
[2]) S. 306. [3]) Ebd. [4]) S. 307. [5]) S. 308. [6]) S. 309.

denn „das Mysterium gehört zum Wesen der Religion“[1]). In dieser Antinomie wurzelt die Verschiedenheit der historischen Religionen. Sie stellen eben Versuche dar, den Gegenstand des religiösen Gefühls zu bestimmen. Es geschieht dies entweder mit Hilfe des Mythus oder des Dogmas. Gemeinsam ist beiden eine Steigerung der Erkenntnis vom Erfahrbaren zum Unerfahrbaren, vom Endlichen zum Unendlichen. Diese Steigerung ist „in doppelter Richtung möglich, einerseits als Ausweitung des Endlichen zum Unendlichen, anderseits als Verengerung des Unendlichen zum Endlichen“[2]). Das erstere Moment entwickelt sich hauptsächlich an den beiden konstitutiven Grundkategorien unserer Weltvorstellung: Substanz und Kausalität. Während die Anwendung der ersten Kategorie auf den Gegenstand des religiösen Gefühls zum Pantheismus hinführt, ergibt die Anwendung der zweiten die Vorstellungsform des Deismus. Dort ist der ontologische, hier der kosmologische Beweisgang der Weg zu Gott. Die andere Richtung der religiösen Metaphysik, die darauf ausgeht, das Unendliche inhaltlich durch Verengerung zum Endlichen zu bestimmen, verwendet dazu notwendig die erfahrungsmässig gegebenen Wertbestimmungen des Menschen. „Im frommen Gefühl tritt der Mensch zu dem Unendlichen in eine geistige Lebensgemeinschaft. Eine solche aber kennen wir empirisch nur als ein Verhältnis von Person zu Person. Deshalb muss das Objekt des frommen Gefühls als Person vorgestellt werden“[3]). „Den Inhalt der göttlichen Person aber bildet der Inbegriff der höchsten Werte; sie ist das reale Normalbewusstsein, diejenige Persönlichkeit, in der alles wirklich ist, was sein soll, und nichts ist, was nicht sein soll: die Wirklichkeit aller Ideale. Darin besteht die Heiligkeit Gottes“[4]). Das ist die Vorstellungsform des Theismus. Ihr entspricht unter den Gottesbeweisen der sog. physikotheologische oder teleologische Beweis.

Freilich tritt gerade in dem Beweisgange, der sich auf die Zweckmässigkeit und Vollkommenheit der Welt stützt, die Antinomie des religiösen Bewusstseins am stärksten

[1]) Ebd. [2]) S. 310 f. [3]) S. 313. [4]) S. 314.

zutage. Der Versuch nämlich, das absolute Sein und die absolute Kausalität mit dem Normalbewusstsein der absoluten Persönlichkeit zu identifizieren, scheitert an dem Widerspruch, „dass ebendasselbe, was die Norm des Wirklichen sein soll, auch alles Wirkliche entweder sei oder erzeuge, und dass deshalb auch das Normwidrige zu seinen Erscheinungen oder seinen Erzeugnissen gehöre“[1]). „Das Heilige soll also Substanz oder Ursache seines Gegenteils sein. Hierauf beruht die völlige Unlösbarkeit der Probleme der Theodizee“[2]). Es ist „der Punkt, wo der Drang zu einem einheitlichen Weltverständnis vor dem unlösbaren Rätsel steht“[3]). Denn mag man mit dem Problem des physischen Übels noch fertig werden: das, worum die Theodizee nie herumkommen kann, ist die Realität des Bösen, des moralischen Übels. „Sie steht mit der absoluten Substanzialität und Kausalität der Gottheit in völlig unvereinbarem Widerspruche“[4]). Das Böse für nichtseiend, für Schein zu erklären, geht nicht an. Dass das Böse Realität hat, „lehrt gerade das religiöse Bewusstsein selbst am deutlichsten und gewissesten“[5]). Man versucht wohl, durch das Wort „Zulassung“ sich über das Problem hinwegzutäuschen. Aber woher das Zuzulassende? Stammt es nicht selbst aus der Gottheit, so hat es ein eigenes Sein neben ihr. Damit würde aber Gott aufhören, „die einzige Realität und die einzige Kausalität zu sein“[6]). Das ist bekanntlich die Vorstellungsform des Dualismus, der so viele Religionen beherrscht. So sehr aber dieser Dualismus auf dem religiösen Wertbewusstsein und seinen Gegensätzen beruht, „so hat er doch vor der monistischen Tendenz des religiösen Vorstellens niemals standhalten können“[7]).

An das transzendente Vorstellen schliesst sich mit psychologischer Notwendigkeit das transzendente Wollen an. Denn das Wissen von einer Lebensgemeinschaft mit überweltlichen Mächten beeinflusst naturgemäss das Wertleben des Menschen. Hier begegnen wir nun einem „ähnlichen Antagonismus wie in den theoretischen Verhältnissen“[8]). Die

[1]) Ebd. [2]) S. 315. [3]) Einleitung in die Philosophie, S. 430.
[4]) S. 315 f. [5]) S. 316. [6]) Ebd. [7]) S. 317. [8]) S. 319.

religiöse Gesinnung führt einerseits zu einer Entwertung des Weltlichen gegenüber dem Göttlichen auf Grund einer pessimistischen Auseinanderreissung von Gott und Welt; anderseits aber zu einer Verklärung der irdischen Werte durch die göttlichen, indem in den höchsten Lebenswerten die Gottheit als gegenwärtig empfunden wird. Und diese religiöse Wertung greift auch auf die metaphysische Stellung des Individuums über und führt so zum Unsterblichkeitsglauben. Dieser krankt freilich an dem Fehler der Unausgeglichenheit zwischen metaphysischen und empirischen Vorstellungen, indem „das zeitlos Überempirische des Normalbewusstseins sich in endlose Zeitdauer empirischer Bestimmungen verwandelt“[1]).

Die Religion will das ganze Menschenleben durchdringen, will all sein Handeln heiligen. Von einem transzendenten Handeln kann aber „erst da die Rede sein, wo der Sinn und Inhalt der Handlung selbst eine unmittelbare Beziehung des Menschen zur Gottheit ausdrückt. Solche Handlungen nennen wir Gottesdienst oder Kultus“[2]). Das Erste ist hier die Vergegenwärtigung Gottes im Gebete. Wie aber „schon Anrufen, Bitten, Danken ein Verhältnis zwischen Personen voraussetzt, so verbindet sich damit von selbst ein anderes: die Unterstützung der Bitte durch Handlungen“[3]). Auf diese Weise entsteht das Opfer in seinen verschiedenen Formen. „Alle diese transzendenten Handlungen werden zunächst als solche in ihrer unmittelbaren sinnlichen Bedeutung ausgeführt: aber selbst in der primitivsten und rohesten Form fehlt ihnen doch niemals das eigentlich transzendente Moment“[4]). Je mehr dies hervortritt, um so mehr werden die Handlungen symbolisch. Dadurch wird es möglich, dass „dieselbe Kulthandlung für die Einen ihre sinnlich unmittelbaren Bedeutung, für die Anderen einen mehr oder minder übertragenen und sublimierten Sinn“ hat[5]). Im Symbolischen ist zugleich auch ein ästhetisches Moment enthalten. „Die Verknüpfung mit dem künstlerischen Bedürfnis der Selbstdarstelluug ist dem religiösen Leben gerade deshalb eigen, weil es mitten

[1]) S. 322 f. [2]) S. 325. [3]) S. 326. [4]) S. 327.
[5]) S. 328.

im Empirischen und Endlichen das Transzendente und Unendliche zu gestalten bestimmt ist"[1]). An das ästhetische Moment knüpft sich endlich noch ein anderes, das soziale. „Die Kulthandlung hat ihren wertvollsten Sinn darin, das religiöse Erlebnis des Einzelnen und seine Beziehung auf das Heilige zu einem Gesamterlebnis der Gemeinde zu steigern. Sie ist der allein adäquate Ausdruck der Gemeinsamkeit des religiösen Lebens, eine Handlung nicht des Einzelnen, sondern der Gemeinschaft"[2]). Hier zeigt es sich besonders deutlich, dass „die Religion, ihrem Wesen nach transzendentes Leben, in ihrer empirischen Erscheinung sich als historisch-gesellschaftliches Gebilde darstellt"[3]). Ihre Lebensformen „vollenden sich zu konkreter Lebendigkeit erst in den geschichtlichen Organisationen der positiven Religionen. Denn so wenig es zu bezweifeln ist, dass es völlig individuelle Gestalten der Religiosität gibt, so erwachsen diese doch immer nur auf dem Untergrunde des gemeinsamen, in geschichtlicher Entwicklung begriffenen religiösen Lebens der Menschheit"[4]).

2. Heinrich Rickerts Religionsphilosophie.

Neben Windelband bezeichneten wir Rickert als Haupt der badischen Philosophenschule. Dieser Denker hat sich noch nicht, wie Windelband, mit dem Problem der Religion ex professo befasst, hat ihm keine besondere Untersuchung gewidmet. Aber er kommt doch in seinen Schriften des öfteren auf die Religion zu sprechen, und zwar in einer Weise, die deutlich genug seine religionsphilosophischen Grundansichten erkennen lässt. Meistens tritt das religiöse Problem am Schlusse seiner Werke in den Kreis der Erörterungen, sodass diese in Gedanken über die Religion ausklingen.

In seinem bedeutenden Werke: „Der Gegenstand der Erkenntnis" entwickelt Rickert seine erkenntnistheoretischen Anschauungen. Als Letztes muss nach ihm die Erkenntnistheorie eine Antinomie bestehen lassen zwischen den Normen und Formen des Denkens einerseits und dem Inhalte der

[1]) S. 330. [2]) S. 331. [3]) Ebd. [4]) S. 332.

objektiven Wirklichkeit andererseits. „Da wir für unser Erkennen in dem unbedingt gültigen Sollen einen Gegenstand allein mit Rücksicht auf seine Form besitzen, den wir im Urteil anerkennen und damit erfassen, hängt die Verwirklichung der Wahrheit mit Rücksicht auf ihren Inhalt nicht von uns ab“[1]). Es besteht darum die abstrakte Möglichkeit, dass unsere Erkenntnis, die vom Inhalte der Wirklichkeit handelt, eventuell einmal als falsch erwiesen wird. „Wollen wir trotzdem nicht an der Verwirklichung der wissenschaftlichen Wahrheit in dieser inhaltlich irrationalen Wirklichkeit verzweifeln, so sind wir auch als erkennende Menschen auf den Glauben angewiesen, es werde die treue Befolgung der logischen Pflicht oder die Anerkennung des formalen Sollens uns der Realisierung des Zieles immer näher bringen, das die Wissenschaft erstrebt, nämlich einer inhaltlich erfüllten Erkenntnis des Wirklichen“[2]). Dieser Glaube führt aber ins Transzendente. Er schreibt nämlich dem, was sein soll, und was wir theoretisch nur nach seiner formalen Seite erfassen, die Macht zu, sich in der irrationalen Wirklichkeit durchzusetzen und sie zu durchleuchten. „Damit kommen wir dann zu einem Etwas, das sich, wenn wir überhaupt davon reden wollen, nicht gut anders als eine ‚transzendente Wirklichkeit‘, oder falls wir diesen erkenntnistheoretisch festgelegten Terminus im Interesse der Eindeutigkeit lieber vermeiden, als ein Überwirkliches bezeichnen lässt, denn das blosse Sollen oder die Geltung des Wertes als Geltung, von der wir sagen müssen, dass sie zum Unwirklichen gehört, hat keine Macht über das wirkliche irrationale Geschehen“[3]). Freilich stehen wir hier an der Grenze der Transzendentalphilosophie, wo alles Wissen aufhört und nur geglaubt werden kann. Darum gehört das Problem des Glaubens an eine transzendente Realität, als Überwirklichkeit, nicht in die theoretische Philosophie hinein, sondern in die Religionsphilosophie. — Dieselben Gedanken finden wir einige Seiten früher in die

[1]) H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie[3]. Tübingen 1915, S. 454.

[2]) Ebd. [3]) Ebd.

Worte gefasst: „Der religiöse Mensch setzt eine ‚Wirklichkeit' voraus, die ihm zugleich der Inbegriff des absolut Wertvollen ist; man könnte die Gottheit geradezu als Wertrealität definieren. Wer an Gott glaubt, wird sich mit der blossen Geltung der Werte nie begnügen, sondern ihre Macht über die Wirklichkeit annehmen. Mit welchem Rechte er das tut, steht nicht in Frage. Das ist nicht Sache des beweisbaren Wissens, sondern des Glaubens"[1]).

Auch in seinem epochemachenden Werke: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" hat Rickert religionsphilosophische Gedanken niedergelegt und sich insbesondere über die Bedeutung der geschichtlichen Religionen ausgesprochen. Wie in dem vorhin genannten Werke, so kommt er auch hier zum Schlusse „auf die schon einmal berührte Art von Metaphysik hinaus, die auf die unbedingte Geltung von Werten gestützt ist"[2]). Es ist die Überzeugung: „Die Welt ist so eingerichtet, dass in ihr das Ziel des Erkennens, die Wissenschaft verwirklicht werden kann"[3]). Dieser Glaube an eine objektive Wertmacht des Guten, die allerdings niemals Gegenstand unserer Erkenntnis sein kann, lässt sich in etwa auch philosophisch als notwendig erweisen. Freilich erheischt das religiöse Bedürfnis eine nähere Ausgestaltung jenes formalen Gottesbegriffs. Dass diese nicht durch Naturbegriffe im gewöhnlichen Sinne des Wortes erfolgen kann, liegt auf der Hand. Aber auch die Metaphysik vermag die inhaltliche Bestimmung des formalen Gottesbegriffs nicht zu vollziehen. Denn sie bewegt sich in allgemeinen Begriffen, ihre logische Struktur schliesst alle individuellen Inhalte und damit jede Verknüpfung mit der empirischen Wirklichkeit aus. Daher würde eine solche Metaphysik des Glaubens nur mit einer kulturabgewandten Religion in Verbindung treten können. Daraus folgt, dass „nähere Bestimmungen der religionsphilosophischen Wertbegriffe nur dem

[1]) S. 448.

[2]) H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften², Tübingen 1913, S. 639.

[3]) Ebd.

historischen Leben zu entnehmen sind, und dass die geschichtliche Religion die Form ist, die das religiöse Leben notwendig haben muss, sobald es nach irgend welchen Beziehungen zum Kulturleben sucht. Ist eine überhistorische Kenntnis von dem inhaltlichen Zusammenhange Gottes mit der empirischen Kulturwirklichkeit für den Menschen unmöglich, so steht damit das Recht der historischen Religion, die sich an einmalige geschichtliche Ereignisse hält und in ihnen ‚Offenbarungen' Gottes sieht, auch vom wissenschaftlichen Standpunkt ausser Frage. Das heisst, es kann zwar niemals durch die Wissenschaft eine Religion hervorgebracht oder auch nur bewiesen werden, aber es lässt sich ebensowenig leugnen, dass unsere wissenschaftliche Weltanschauung eine Lücke zeigt, die nur durch einen an einer historischen Religion orientierten Glauben auszufüllen ist"[1]).

Noch in anderm Zusammenhang hat Rickert das Gebiet der Religionsphilosophie betreten. In einem Aufsatz des „Logos" hat er „vom System der Werte" gehandelt[2]). Hier sucht er naturgemäss auch die Stellung der religiösen Werte innerhalb des gesamten Wertsystems zu bestimmen. Alles Streben nach Wertverwirklichung ist nach Rickert getragen von der Tendenz zur Vollendung. Richtet sich diese auf das unerschöpfliche Ganze des zu formenden Materials, sodass ein endliches Subjekt mit der Formung nie zu Ende kommen kann, so erhalten wir ein Gebiet von Kulturgütern, das wir als das der unendlichen Totalität bezeichnen können. Beschränkt sich die Vollendungstendenz auf einen Teil des Materials, sodass das Ende erreichbar ist, so haben wir es mit dem Gebiet der vollendlichen Partikularität zu tun. Die Synthese der beiden Gebiete ergibt endlich das Gebiet der vollendlichen Totalität. Im Hinblick auf die Zeit können wir die ersten Güter als Zukunftsgüter, die zweiten als Gegenwartsgüter und die dritten als Ewigkeitsgüter bezeichnen. Damit haben wir eine Rangordnung der Werte gewonnen. Für ihre Klassifikation dienen uns als Einteilungsprinzipien die alternativen Gegensätze von

[1]) S. 641. [2]) Logos IV (1913) S. 295—327.

Person und Sache, Aktivität und Kontemplation. — Als erstes Wertgebiet begegnet uns die Wissenschaft. Sie gehört in die Sphäre des Kontemplativen, Unpersönlichen, ist in das Gebiet der unendlichen Totalität zu verweisen und den Zukunftsgütern beizuzählen. Dagegen ist die Kunst ein Gegenwartsgut und steht auf der Stufe der vollendlichen Partikularität. Die dritte Rangstufe endlich tritt uns in einer bestimmten Art von Religion, nämlich der konsequenten Mystik entgegen. „Hier wird der Anspruch erhoben, dass die Welt in ihrer Totalität kontemplativ erfasst sei, so dass auch das Subjekt restlos im All verschwindet. Jeder Dualismus ist aufgehoben. Alles ist der eine Gott. Im Pantheismus findet nicht nur der Monismus seine Vollendung, sondern auch der unpersönliche, asoziale Charakter der Werte kommt auf diesem Gebiete der vollendlichen Totalität zum reinsten Ausdruck“ [1]). — Gehen wir jetzt über zur aktiven, persönlichen Sphäre, so begegnen wir hier zunächst den ethischen Gütern. Sie sind wie die Wissenschaft Zukunftsgüter und gehören zur unendlichen Totalität. Auf der zweiten Stufe stehen die Güter des persönlichen Gegenwartslebens. Die dritte Stufe endlich bildet wiederum die Religion, freilich in ganz anderer Form. Im Gegensatz zum Pantheismus auf der kontemplativen Seite haben wir es hier mit einem Theismus zu tun. Neigte jener zur Weltverneinung, so kann es sich hier nur um Bejahung der Fülle persönlicher und sozialer Aktivität handeln. Die Beziehung zur Gottheit befreit das endliche Dasein der Subjekte zwar von Unvollkommenheiten, kann es aber nicht vernichten; vielmehr erhöht sie das persönliche Leben in seiner individuellen Fülle. Ebenso wird auch das soziale Moment über alles Vergängliche hinaus gesteigert, indem die Gottheit jedem Ich als ein besonderes Du gegenübertritt, mit dem es sich in innigster Gemeinschaft weiss. „In jeder Hinsicht, in persönlicher, aktiver und sozialer, kann der Gläubige hoffen, vom Fluch der Endlichkeit erlöst zu werden“ [2]). — Fragen wir nach dem Verhältnis dieses Wertgebietes zum wirklichen Kulturleben, so findet sich

[1]) S. 310. [2]) S. 321.

unter den geschichtlichen Religionen wohl keine, die sich mit diesem Ideal persönlicher Vollendung restlos deckt. Einige der wichtigsten Züge, die wir schematisch ableiteten, haben auch im faktisch vorhandenen religiösen Leben, z. B. im Christentum ihre Ausprägung gefunden. Im übrigen sind die historischen Religionen als Gebilde zu verstehen, in denen Elemente aus beiden Typen sich zusammenfinden. So ist z. B. die christliche Mystik als Mischform zu begreifen, die Persönlichkeitswerte der sozialen Aktivität mit pantheistischen Idealen der asozialen Kontemplation verbindet.

Mit dem Entwurf eines Wertsystems ist, wie Rickert zum Schluss betont, noch keineswegs eine Stellungnahme zu den verschiedenen Werten gegeben. Das ist vielmehr Sache der Weltanschauung, während es sich hier um die Auffindung eines möglichst vollständigen Wertsystems handelt. „Wir breiten hier die verschiedenen Werte in systematischer Anordnung möglichst vollständig aus, und das Problem, wie das religiöse Leben sich einheitlich deuten lässt, kümmert uns in diesem Zusammenhange nicht. Vollends fragen wir in keiner Weise nach der ‚Wahrheit' der einen oder andern Religion, sondern konstatieren nur die Tatsache, dass der persönliche Gott des Theismus und die Fülle aktiver Seelen in unserm Schema ebenso ihren Platz haben, wie der Pantheismus auf der Seite des kontemplativen Lebens"[1]).

3. Georg Mehlis' Religionsphilosophie.

Von den Philosophen der badischen Schule hat keiner sich so ausführlich über das Problem der Religion verbreitet, wie der als Herausgeber des Logos weiteren Kreisen bekannte Schüler Rickerts Georg Mehlis. Er hat in einer eigenen Schrift seine „Gedanken über Religionsphilosophie, die später einmal in systematischer Begründung, und im Zusammenhang mit den grundlegenden Werken der kritischen Religionsphilosophie dargestellt werden sollen"[2]), entwickelt. Dabei

[1]) S. 321.

[2]) Georg Mehlis, Einführung in ein System der Religionsphilosophie, Tübingen 1917, Vorwort.

ist sein „vorwiegendes Interesse darauf gerichtet, den eigentümlichen Sinn des religiösen Lebens deutlich zu machen und festzustellen, wodurch sich das religiöse Phänomen von allen anderen Kulturphänomenen unterscheidet“[1]).

Für den Religionsphilosophen, so führt Mehlis einleitend aus, ist die Religion die grosse Unbekannte, die Philosophie dagegen das Instrument, die grosse Unbekannte deutlich zu machen. Während die Religionsphilosophie den Sinn des religiösen Lebens zu erkennen sucht, indem sie die religiösen Erscheinungen deutet und ihren Wert bestimmt, geht die Religionswissenschaft auf Seinserkenntnis aus. „Sie sucht das religiöse Leben in seiner Tatsächlichkeit zu begreifen, und will sein Gewordensein erklären“[2]). Von dem Wissen von der Religion, wie es Religionsphilosophie und Religionswissenschaft vermitteln, ist nun wohl zu unterscheiden das religiöse Wissen, das religiöse Erlebnis, die unmittelbare, eigene Erfahrung vom Göttlichen, wie sie nur der religiöse Mensch hat. Dieses religiöse Wissen bildet den eigentlichen Gegenstand der Religionsphilosophie und Religionswissenschaft.

Nun wird freilich „mancher die Berechtigung bestreiten, das religiöse Leben zum Gegenstand einer philosophischen Untersuchung zu machen“[3]). In unserem skeptischen und naturwissenschaftlich gerichteten Zeitalter gilt vielen die Religion als ein Unbedeutendes oder gar Abgetanes. Weil ihnen, die vielleicht intellektuell sehr hochstehen, die religiöse Gabe fehlt, glauben sie das religiöse Leben mit einer leichten Geste abtun zu können. Eine solche Stellungnahme ist nun freilich sehr oberflächlich. „Wir müssen doch wohl zugeben, dass andere Menschen gewisse Qualitäten besitzen, die uns selber volkommen abgehen oder doch nur sehr wenig entwickelt sind“[4]). Das gilt von der Religion so gut, wie von der Kunst und Wissenschaft. „Wie die Gabe des Verstehens und der künstlerische Geschmack nur wenigen zuteil wurde, so muss vielleicht auch das religiöse Wissen als eine schöne Seltenheit des Lebens beurteilt werden“[5]).

---

[1]) Ebd. [2]) S. 2. [3]) S. 7. [4]) S. 7. [5]) S. 8.

Die heute vielfach übliche Ablehnung der Religion beruht zum grossen Teil auf einem totalen „Missverstehen des religiösen Lebens in seiner Eigentümlichkeit und Werthaftigkeit“[1]). Man erblickt in der Religion eine naiv-phantastische Stellungnahme zur Welt und zum Leben, Wahnvorstellungen, von denen die Intelligenz des Menschengeschlechtes sich längst befreit habe. Gegenüber diesem Versuch einer genetischen Widerlegung der Religion muss aber betont werden, dass die Herkunft einer Vorstellung niemals über ihren Wert entscheidet. „Es ist vielleicht das grösste Verdienst der modernen Philosophie, dass sie ein für allemal gezeigt hat, dass die Frage der Herkunft die Frage des Geltens nicht entscheiden kann. So kann die Frage der religiösen Genesis auch die Frage des religiösen „Geltens“ nicht beantworten, so gewiss sich ein philosophisches Problem niemals durch historische Behandlung entscheiden lässt“[2]). Es lässt sich aber auch auf empirischem Wege zeigen, „dass die Entwicklung des religiösen Bewusstseins von den primitiven Formen des Fetischismus bis zur reinen Geistigkeit des Monotheismus niemals im Sinne einer positivistischen Geschichtskonstruktion verstanden werden kann, nach der das logische Bewusstsein allmählich dahin gelangt, das Göttliche aus der Natur zu entfernen und so zu der gottlosen Welt, als phantasiefreier, wirklicher Welt, vordringt“[3]). Der inhaltreiche Gottesbegriff wird nicht allmählich in einen kausalen Gesetzesbegriff umgewandelt, wie die positivistische Geschichtsphilosophie will; sondern das religiöse Bewusstsein erfährt eine immer stärkere Bereicherung und Vertiefung, und dieser ganze Prozess ist „kein logisch-theoretischer, sondern in der Hauptsache ein religiöser“[4]).

Der Positivismus bedeutet eine Auflösung des religiösen Wertgebildes in einen theoretischen Wert. Die Gottesidee wird im Sinne einer objektivierenden Weltvorstellung, nämlich des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffs umgewertet. In Kants Idealismus sowie bei Aristoteles und Descartes haben wir es dagegen mit einer subjektivieren-

[1]) S. 17. [2]) S. 33. [3]) S. 34. [4]) Ebd.

den Auflösung des Gottesbegriffs zu tun, indem hier das theoretische Ideal einer absoluten Erkenntnis an die Stelle der Gottesvorstellung tritt. „In beiden Fällen ist der Gottesidee das eigentlich Wesentliche genommen“[1]). Sie ist logisiert worden, und damit ist ihr alles entwendet, was für den religiösen Menschen wichtig und entscheidend ist. „Nicht anders steht es mit dem Versuch einer moralischen und ästhetischen Auflösung des Gottesbegriffs“[2]). Die erstere behauptet, dass der eigentliche Kern des religiösen Lebens das Sittliche sei. „Religion ist Sittlichkeit in mythologischer Form“[3]). Gott ist das sittliche Ideal des Menschen. Allein, „so bedeutsam diese Gottesvorstellung ist, so liegt sie doch weit entfernt von dem eigentlichen Geheimnis des religiösen Lebens“[4]). Wir tun überhaupt gut daran, gerade mit Rücksicht auf die manigfachen Berührungspunkte zwischen Religion und Moral „das religiöse Gebiet dem moralischen möglichst schroff entgegenzusetzen“[5]). Dieser Gegensatz liegt auf der Hand. Während die Ethik sich an den Willen wendet und Kraft und Tätigkeit vor allen anderen Eigenschaften des Menschen anerkennt, wendet sich die Religion an ganz bestimmte Formen unseres Gefühls und preist nichts so sehr wie das stille Schauen in heiliger Passivität. Während ferner die Religion es unmittelbar mit dem Göttlichen, dem Absoluten zu tun hat, bezieht sich die Moralität in erster Linie auf das Verhältnis der Menschen zueinander. Endlich kann auch die ästhetische Auflösung der Gottesidee der Eigentümlichkeit des religiösen Lebens nicht gerecht werden, so gross das Verdienst Schleiermachers bleibt, die Religion von der Kunst her verstanden zu haben. „Denn bei dem hohen Mass von Irrationalität, die beiden ebenso gemeinsam ist wie der Charakter der Vollendung, ist es weit fruchtbarer, die Religion in Analogie zur Kunst als im Vergleich mit der Moralität zu verstehen“[6]).

Den bezeichneten Irrtümern gegenüber ist es vor allem notwendig, die Eigentümlichkeit und Selbständigkeit des

[1]) S. 36 f. [2]) S. 38. [3]) Ebd.
[4]) S. 40. [5]) Ebd. [6]) S. 41.

religiösen Phänomens zu zeigen. Das religiöse Erlebnis ist ein Werterlebnis. Es lässt sich näher als Gefühl der Sehnsucht beschreiben. „Das religiöse Gefühl ist ein Sehnsuchtsgefühl, das einen Mangel vorraussetzt. Dieser Mangel liegt in der Einsamkeit und Dauerlosigkeit unseres Lebens. So richtet sich das religiöse Gefühl auf Dauer und absolute Einheit“[1]). Das religiöse Gefühl ist aber nicht bloss Sehnsuchtsgefühl, es offenbart sich auch, wie Schleiermacher zuerst gelehrt hat, als Gefühl einer unbedingten Abhängigkeit vom Weltengrunde. „Mit diesen beiden Gefühlsweisen ... geht nun noch ein drittes Moment zusammen, nämlich das Sicherheitsgefühl oder das Gefühl des Geborgenseins“[2]). Während sich diese verschiedenen Gefühlsmomente ohne Mühe zu einer Einheit zusammenschliessen, gibt es andere Gefühlswerte, „die eine Spaltung in das religiöse Leben reissen und einen Widerspruch hineinlegen, so sehr es an sich auf Einheit und Vollendung gerichtet ist“[3]). Diese entgegengesetzten Gefühlsweisen, die beide einen spezifisch-religiösen Charakter tragen, sind das magische und das mystische Gefühl. Für jenes ist die Bejahung der eigenen Individualität bis zur Göttlichkeit und Vergottung, für dieses die Verneinung der eigenen Individualität bis zur Vernichtung charakteristisch. „Das mystische Gefühl hat vor den anderen Gefühlsmomenten eben dies voraus, dass mit ihm die Wirklichkeit des Göttlichen gesetzt ist ... Erst das mystische Gefühl lehrt die Realität eines irrationalen Göttlichen, mit dem es verschmelzen und sich vereinigen will. So ist erst in der Mystik das religiöse Phänomen vollendet .... Der Mystiker ist das religiöse Genie“[4]).

Von den religiösen Gefühlen aus gelangen wir zu den religiösen Ideen oder Werten. Die religiösen Gefühle der Sehnsucht nach Einheit und Konstanz weisen uns hin auf die religiösen Ideen der Einheit und Dauer, auf die Überwindung des Wertwidrigen und die Unsterblichkeit in ewiger Vollendung, „Begriffe, die der theoretisch-religiösen Sphäre

[1]) S. 68. [2]) S. 70 f.
[3]) S. 71. [4]) S. 77.

angehören“[1]). „Von dem religiösen Gefühl der Abhängigkeit von einem letzten Lebensgrunde aus erschließt sich uns ... die religiös-sittliche Sphäre der Wertideen“[2]). Schleiermacher hat das Gefühl der Abhängigkeit als das fromme Gefühl bezeichnet. Mit dieser Idee der Frömmigkeit verbindet sich der Gedanke der Reinheit. Es kommen noch hinzu die religiösen Ideen der Heiligkeit und Vollkommenheit. „Der ästhetisch-religiösen Sphäre nähern wir uns von jenem eigentümlichen religiösen Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit her“[3]). Die religiöse Idee, der wir hier begegnen, ist die Idee des Seelenfriedens. „In dieses Gebiet des Ästhetisch-Religiösen gehören ferner auch zwei Ideen herein, denen wir uns am besten vom Typus des religiösen Magiers aus nähern“[4]). Es sind die Ideen der Endlichkeit und der Schöpfung. Wir betreten endlich das innere Heiligtum der rein religiösen Ideen, wenn wir von dem religiösen Gefühl der Sehnsucht nach Glück aus zur Idee der Seligkeit gelangen.

Das Problem der religiösen Ideen läßt sich noch von einer anderen Seite beleuchten, indem man nämlich „von der Grundantinomie des religiösen Lebens, dem Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen ausgeht, das die Religion in ihrer Sprache als das Verhältnis der Seele zu Gott zu bezeichnen pflegt“[5]). „Das Endliche ist auf das Unendliche angewiesen, aber das Unendliche ist auch auf das Endliche angewiesen“[6]). „Das Göttliche steht zu der Totalität des Endlichen in dieser Beziehung, daß es seinem Mangel abhilft. So ist das Göttliche im Grunde genommen für jeden Menschen immer das, was ihm fehlt“[7]). Wie sich mit dem Gedanken des Endlichen die Unsterblichkeitsidee verbindet, so mit dem Unendlichkeitsgedanken die Gottesidee. Von ihnen gehört mindestens eine zu jeder großen Religionsbildung.

Haben wir damit die religiösen Werte aufgezeigt, so tritt nunmehr die Frage nach ihrer Geltung an uns heran. Ohne Zweifel „bildet das religiöse Gefühl nicht in derselben

[1]) S. 89. [2]) S. 91. [3]) S. 93. [4]) S. 94. [5]) S. 96.
[6]) S. 98. [7]) S. 103.

Weise ein Dokument für die Gültigkeit der religiösen Ideen, wie das Urteil ein Dokument für die Geltung des Wahrheitswertes bedeutet"[1]); vielmehr zeigt sich hier eine gewisse Verwandtschaft des religiösen mit dem ästhetischen Phänomen, sofern beide „eine Evidenz besitzen, die dem wissenschaftlichen und auch dem ethischen Bewußtsein fehlt"[2]). Überhaupt genügt der Begriff der Geltung, der zur Bezeichnung der anderen Werte ausreicht, für den Gegenstand der Religion nicht. Denn die religiösen Ideen und speziell die Idee der Gottheit bedeuten keine Forderung, kein Sollen, sondern sind die Erfüllung und Verwirklichung einer Forderung, einer Sehnsucht. Darum ist für die Religionsphilosophie der Gedanke der Erfüllung und Vollendung, der Begriff der Wertverwirklichung von entscheidender Bedeutung. „Im Gegensatz zu den anderen Kulturgebieten müssen wir mit den religiösen Grundwerten ein Wirklichkeitspathos verbinden, für das uns jeder begriffliche Maßstab fehlt. Die Philosophie Kants bezeichnet dieses unbekannte Etwas als Ding an sich oder als transzendente Wirklichkeit. In der religiösen Grundposition ist ein Verhältnis gegeben, wo das Wirkliche nach dem Wirklichen verlangt"[3]). Freilich entzieht sich jene Wirklichkeit jeder begrifflichen Erkenntnis. „Gott ist sowohl dasjenige, was der Verstand nicht erkennt wie auch in Gott selber kein Verstand ist. Gott versteht die Totalität der Welt, aber er begreift sie nicht. In Gott ist auch kein Wille, da ja der Wille ein Zeichen des Mangels und der Bedürftigkeit ist, wohl aber ist Gott die Erfüllung des Willens"[4]).

Der Idee der Gottheit, als des Inbegriffs alles Wertvollen steht nun aber der Gedanke des Bösen, des Wertfeindlichen entgegen. Wir haben dafür verschiedene Begriffe. Der Begriff des Irrtums bezeichnet vor allem den Verstoß gegen den logischen Wert, während der Begriff des Unrechts den Widerspruch mit den Normen des Rechts bedeutet. „Der Verstoss gegen die moralische Ordnung wird gekennzeichnet durch den Begriff der Schuld"[5]). In dem

[1]) S. 105. [2]) S. 106. [3]) S. 109. [4]) S. 111. [5]) S. 112.

Begriff der Sünde endlich gelangt der Verstoss gegen den religiösen Wert besonders zum Ausdruck. Alles Böse beruht in letzter Linie auf Trennung des Endlichen vom Göttlichen. Wenn jeder Mensch die Verbindung mit dem Göttlichen hergestellt, wenn alles Endliche das Unendliche gefunden hat, dann ist das Böse in der Welt aufgehoben. „So kann der Hinweis auf die Tatsache des Bösen und Ungerechten in der Welt nicht als Instanz gegen die Geltung der religiösen Ideen und gegen die ‚Wirklichkeit' des Göttlichen in einem höheren und absoluten Sinne angeführt werden. Denn alles Böse ist im letzten Grunde nur ein Produkt des Mangels und der Begrenztheit, die sich mit dem Eigensinn des Persönlichen verbindet. Durch das Göttliche ist die Möglichkeit gegeben, dem Mangel der Individualität abzuhelfen und die Gottesferne zu überwinden"[1]).

In unserem Glauben an die Wirklichkeit des Göttlichen werden wir vor allem bestärkt durch die philosophische Betrachtung der Geschichte. „Die Natur schweigt, und die Geschichte redet"[2]). Jene bleibt rätselhaft und vermag dem gottsuchenden Bewusstsein keine eindeutige Antwort zu geben. Dagegen führt „die Deutung der Kulturformen auf ihre letzten Grundlagen hin überall zu Wertmomenten, die für die Religionsphilosophie, insbesondere für die Idee des Göttlichen ein wichtiges Material bilden"[3]). Damit soll freilich die Religionsphilosophie nicht zu einer blossen Abschlussdisziplin gemacht werden. „Die religionsphilosophischen Probleme lassen sich bis zu einem gewissen Grade auch ohne nähere Kenntnis der anderen Kulturgebiete in Angriff nehmen, wie unsere ganze Darstellung zu zeigen versucht hat. Wenn es sich jedoch um die letzte Frage der Religionsphilosophie, nämlich um den ‚Wirklichkeitsgehalt' der Gottesidee handelt, so ist es erforderlich, die Gesamtergebnisse der Wertphilosophie zu Rate zu ziehen"[4]). Da verweist uns nun die Logik auf ein drittes Reich, das Reich des Sollens, der Werte, das im Gegensatz zum Reich des Physischen und Psychischen ein Gebiet des Überwirklichen und Unsinn-

[1]) S. 114. [2]) S. 114 f. [3]) S. 118. [4]) S. 119.

lichen ist. „In diesem Reich des Unsinnlichen und Übersinnlichen ist das Göttliche zu suchen“[1]). Für die Logik kann es nun weiter kein Problem sein, wie das Sollen in der Wirklichkeit sich durchsetzt. Das ist vielmehr eine Frage der Geschichtsphilosophie. Sie unterscheidet zwischen absoluten und objektiven Werten, zwischen solchen, die wie Wissenschaft und Moralität in der Entfaltung des Kulturgeschehens niemals zur Vollendung gelangen und solchen, denen der Vollendungscharakter notwendig anhaftet. Zu diesen absoluten Werten, die das Vollendete in der Wirklichkeit offenbaren, gehört ausser Kunst und Philosophie auch die Religion. „Wie die Kunst ist sie das Werk der einzelnen grossen Persönlichkeit und führt das Neue, noch nie Dagewesene in den relativ gleichmässigen Rythmus des Weltgeschehens ein. Auch die Lehre des religiösen Genies ist unübertrefflich und keiner Weiterbildung bedürftig. In ihr enthüllt sich der im einzelnen unbegreifliche Zusammenhang der beiden Welten, in ihr erleben wir und glauben wir, dass das Übersinnliche wirklich geworden ist“[2]). „Die grosse Bewegung des Wertlebens, welches die Geschichte uns vor Augen führt, ist gewiss kein Beweis für das Dasein eines höchsten Wesens . . . Aber die Geschichte zeigt uns die Verkünder der übersinnlichen Welt“[3]). Der Gang des historischen Geschehens, die Entfaltung des Wertlebens, wie sie vor allem von den grossen Persönlichkeiten bewirkt wird, lässt die Überzeugung von der Kraft und Wirksamkeit der religiösen Ideen immer schöner in uns reifen, je mehr wir imstande sind, mit historischem Verständnis den geheimen Spuren dieses grossen Werdens uns zu nahen. Überall tritt hier die Idee der Wertverwirklichung hervor, indem die Vernunft zu sich selbst kommt und die Fremdheit der Welt mit dem Göttlichen versöhnt.

„Vielleicht ist es eine Anmaßung der Religion, wenn sie behauptet, dass sie allein den Weg zu Gott weisen könne“[4]). Gott kann in Wirklichkeit auf sehr verschiedenen Wegen gefunden werden; „denn allen Formen der Kultur

[1]) S. 119. [2]) S. 121. [3]) S. 128. [4]) S. 131.

liegt die Idee des Göttlichen zugrunde, und zwar erscheint sie bei der Betrachtung eines Wertgegensatzes immer dort, wo der Gedanke seiner Überwindung hervortritt“ [1]). Denken wir uns in der Ethik den Gegensatz von Sein und Sollen aufgehoben, „so hört das menschlich Wirkliche auf und das Göttliche tritt hervor als der reine Wille, der das Sein in das Sollen und das Sollen in das Sein aufgenommen hat“ [2]). Ebenso spüren wir auf dem Gebiete der Kunst in der Antinomie das Göttliche „als die Überwindung des Gegensatzes von Gestalt und Liebe, von Schöpfertätigkeit und Erlöserwille“ [3]).

„Alles, was wir hier angeführt haben, darf gewiß nicht den Anspruch erheben, als Beweis für religiöse Wahrheit zu gelten. Vielmehr entzieht sich das Göttliche, wie wir scharf betont haben, jeder streng logischen Beweisführung. Aber vieles gibt es in Kultur und Leben, das die religiöse Überzeugung weckt und anregt, so daß der Glaube in ihnen eine Bestätigung seiner Sehnsüchte zu finden meint. Und schließlich wird auch der Tod zu einer Quelle religiösen Lebens“ [4]). Gilt er doch der Religion als Auftakt und Eingang zu einem höheren Leben. „Daß aber so etwas nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich ist, dafür spricht die Tatsache, daß das Menschengeschlecht imstande war, die Idee der Unsterblichkeit zu denken. Wäre der Tod die allgemeine und selbstverständliche Grenze des Lebens, so ist nicht einzusehen, wie unsere Vernunft etwas denken kann, das seinem ganzen Vorstellungsgehalt nach über diese Grenze prinzipiell hinausreicht und allen Tatsachen der Erfahrungswelt feindlich entgegensteht“ [5]).

4. Fritz Münchs Religionsphilosophie.

Wie dem Neukantianismus der Marburger Schule in A. Liebert, so ist dem badischen Neukantianismus in Fritz Münch ein sachkundiger Interpret und tüchtiger Verteidiger erstanden. In seinem Werke: „Erlebnis und Geltung“ bietet er uns eine klare und gründliche Einführung in die Philo-

[1]) Ebd. [2]) Ebd. [3]) S. 132. [4]) S. 133. [5]) S. 134.

sophie der badischen Schule, zu der er sich bekennt, ohne freilich seine geistige Selbständigkeit preiszugeben. Daß letzteres nicht der Fall, zeigt schon der Untertitel, den er seiner Schrift gegeben hat: „Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung". Mittels der transzendentalen Methode will Münch eine universale Weltanschauung aufbauen. Die Transzendentalphilosophie verzichtet nach ihm mit nichten auf eine Weltanschauung. „Im Gegenteil: das letzte Ziel aller Bestrebungen aller großen Philosophen ist immer gewesen, den absoluten Sinn des Welt- und Menschheitsgeschehens zu fassen ... Das Neue an der Transzendentalphilosophie ist nur der Weg, auf dem sie ihm beizukommen sucht"[1]).

Als „die Grundposition, die die Stellung und Behandlung aller einzelnen Probleme bestimmt", gilt unserem Philosophen „die transzendentale Theorie der Geschichte"[2]). Er vertritt die Auffassung der Geschichte „als eines kontinuierlichen Prozesses der Entfaltung des einen Logos in einem System von Ideen"[3]). In den Ideen enthüllt die Geschichte das An-sich der Dinge, des Weltgeschehens überhaupt, ihren schlechthinigen Geltungsgehalt. Damit ist der Weg in das Gebiet der Religionsphilosophie, in der die transzendentale Geschichtsphilosophie erst ihre Vollendung findet, eröffnet. Denn „der in den Ideen sich auslegende ‚Logos' als ‚konkrete Vernunft' wird unter religiösem Aspekt zum ‚Theos', zu Gott"[4]). Er ist die Einheit von Inhalt und Form, Erlebnis und Geltung, Wirklichkeit und Wert, die Idee der Welt als restlos von dem absoluten Wertsystem durchdrungen und konstituiert, „transzendentale Wertwirklichkeit"[5]). „Gott ist der Sinn des Universums in reiner konkreter Totalität. Gott ist das Kontinuum des Wirklichen überhaupt als ein sinnvolles, sinnerfülltes ermöglichendes Prinzip des Sinnes von Sinnzusammenhängen überhaupt, der letzt-einheitliche ‚Zusammenhang der Zusammenhänge', der absolut wertbe-

[1]) Fritz Münch, Erlebnis und Geltung (Ergänzungsheft zu den Kantstudien Nr. 30). Berlin 1913, S. 31 f. [2]) Ebd. S. 139 Anm. 3.
[3]) Ebd. S. 184. [4]) Ebd. S. 185. [5]) S. 184.

zogene und schlechthin werterfüllende ur-eine Sinn der Welt überhaupt. Gott ist das letzte Prinzip der Sinneinheit der Welt überhaupt als eines Prozesses der Realisation absoluter Werte. Als solches ist er die absolute reale ‚Möglichkeitsbedingung' aller Sinnzusammenhänge überhaupt. Mehr lässt sich ‚rein' von ihm nicht aussagen"[1]). Gleichwohl müssen Gott und Welt auseinandergehalten werden. „Gott ist das Sinnprinzip der Welt. Eben deshalb aber ist er nicht die Welt selbst, weil der Zusammenhang nicht das ist, was zusammenhängt, was er verknüpft. Eben deshalb ist die zeitliche Geschichte nicht überflüssig, was der Fall wäre, wenn alles Gott wäre. Vielmehr ist sie das zeitliche Werden des zeitlos Gültigen, des Reiches Gottes auf Erden"[2]).

Die Transzendentalphilosophie will der Religion nicht in ihr eigenes Gebiet hineinreden, wie sie das bei der Einzelwissenschaft tut. Ihre Aufgabe ist vielmehr die, an der Hand der historisch-wirklichen Religionen den Sinn und Geltungsgehalt der Religion zu enthüllen und ihn in ihren Gesamtweltanschauungszusammenhang einzureihen[3]). Von dem religiösen Verhalten unterscheidet sich die Philosophie durch die kritische Auseinanderhaltung der quaestio iuris und der quaestio facti, während der religiöse Mensch in den Tatsachen selbst unmittelbar den Wert erlebt. Anderseits hütet sich die Transzendentalphilosophie, als Theorie der konkreten Vernunft, aus dem Auseinanderhalten von kritischen und genetischen Fragen ein Auseinanderreissen zu machen. Denn die durchgängige Aufeinanderbezogenheit von „Erlebnis und Geltung" ist das transzendentale Wesen der Welt und die Reflexion auf diese Bezogenheit der modus transcendentalis philosophandi[4]). Es kann der Religionsphilosophie, wenn sie sich selbst versteht und erst recht, wenn sie das Wesen der Religion versteht, nicht in den Sinn kommen, „die Religion sein zu wollen, sondern sie ist und bleibt Philosophie, d. h. historio-kritizistische Geltungstheorie"[5]).

[1]) S. 185 f. [2]) S. 186. [3]) S. 186 f. [4]) S. 187. [5]) S. 187 Anm. 1.

5. Jonas Cohns Religionsphilosophie.

Der badischen Philosophenschule, namentlich ihrem Haupte H. Rickert steht sehr nahe der Freiburger Philosoph Jonas Cohn. Seine religionsphilosophischen Anschauungen zumal zeigen so große Verwandtschaft mit denen der badischen Neukantianer, daß wir ihn als Religionsphilosophen wohl zu dieser Schule rechnen dürfen. Er hat sich mit den Problemen der Religion beschäftigt in seiner Schrift: „Der Sinn der gegenwärtigen Kultur", deren vierter Teil überschrieben ist: „Der Mensch und Gott". Was er hier im ersten Kapitel über „das religionsphilosophische Grundproblem" sagt, hat er in seinem, in der Kantgesellschaft gehaltenen Vortrage: „Religion und Kulturwerte" weiter ausgeführt. Wir legen die letztere Schrift unserer Darstellung zugrunde, ziehen aber die erstere, wo es zur Ergänzung oder Verdeutlichung der Gedanken dienen kann, heran.

Daß Jonas Cohn in eine Darstellung der Religionsphilosophie des Neukantianismus hineingehört, zeigt schon die spezifisch neukantische Fragestellung, von der er ausgeht: „Besteht ein besonderes religiöses Kulturgebiet zu Recht?"[1]). Es ist die Frage nach der „Selbständigkeit eines religiösen Wertgebietes"[2]). Hier ist nun zunächst Klarheit darüber notwendig, wie man überhaupt die leitenden Werte eines Kulturgebietes finden und ihr Recht beweisen kann. Es bieten sich dafür zunächst zwei Möglichkeiten dar: ein unmittelbares Erleben oder Erschauen des Wertes einerseits und eine Ableitung von den obersten Grundsätzen eines philosophischen Systems andererseits. Nun besitzen aber Erlebnisse keine objektive Beweiskraft. Aus ihnen ist „kein Wahrheitskriterium zu gewinnen"[3]). Die intuitive Methode muss sich darum in die regressive verwandeln, die nicht vom Individuellen, Zufälligen sondern

[1]) Jonas Cohn, Religion und Kulturwerte (Philos. Vorträge der Kantgesellschaft, Nr. 6). Berlin 1914, S. 4.

[2]) J. Cohn, Der Sinn der gegenwärtigen Kultur, Leipzig 1914, S. 242.

[3]) Ebd. S. 243.

von der tatsächlichen Anerkanntheit des Kulturgebietes ausgeht und sich auf die darin liegenden notwendigen Voraussetzungen besinnt[1]). Ebenso muß an die Stelle der systematischen Methode die Methode der teleologischen Ergänzung treten[2]). Diese nimmt ihren Ausgang nicht von obersten Prinzipien, die einfach vorausgesetzt werden, sondern von den zugestandenen Werten der anderen Kulturgebiete und weist diese in bestimmter Richtung als ergänzungsbedürftig nach. Diese Methode erlangt „in der Religionsphilosophie grundlegende Bedeutung[3]). Die regressive Methode, die für die übrigen Kulturgebiete fast ausschließlich in Frage kommt, eignet sich für das religiöse Wertgebiet weniger, weil hier der sichere Ausgangspunkt, die Existenz eines allgemein anerkannten besonderen Kulturgebietes fehlt. Das Recht der Religion kann nur bewiesen werden, wenn gezeigt wird, daß die zur Welt gehörenden Wertgebiete „eine über die Welt hinausweisende Ergänzung fordern“[4]).

Beginnen wir mit dem logischen Gebiet. Nichts scheint einheitlicher und geschlossener als das einzelne wahre Urteil. Und doch liegt in ihm eine unüberwindliche Dualität verborgen. „Jedes Urteil enthält zwei Seiten, die aufeinander nicht zurückgeführt werden können. Kein Inhalt des Erkennens lässt sich aus der Erkenntnisform, und ebensowenig lässt sich die Erkenntnisform aus dem Inhalt gewinnen .... Jede Wahrheit ist den Normen der Logik unterstellt und doch zugleich von Etwas abhängig, das nur aufgezeigt, nicht aus einem Prinzip verstanden werden kann. So steckt in allem unserem Erkennen eine notwendige und doch unerfüllbare Forderung“[5]). Das „Erkennen weist also auf etwas Übererkennbares hin, nicht etwa im Sinne einer subjektiv unbefriedigten Sehnsucht, sondern so, daß das Unerreichbare gleichwohl in jedem Urteil vorausgesetzt wird“[6]). Etwas Ähnliches finden wir auf dem Gebiete des

[1]) Religion und Kulturwerte, S. 5.
[2]) Ebd. [3]) S. 9. [4]) Ebd.
[5]) Der Sinn der gegenw. Kultur, S. 243 f.
[6]) Religion und Kulturwerte, S. 12.

sittlichen Handelns. „Der sittliche Wille fordert Allgemeingültigkeit für seine Gesetze, er will die Welt sittlich formen, — und er sieht sich dabei überall einer anderen Gesetzmässigkeit gegenübergestellt, die nach Sittlichkeit nichts zu fragen scheint .... So hat das sittliche Handeln dieselbe Struktur wie das Erkennen: es zielt auf eine Erfüllung hin, die erreicht es selbst aufheben würde“ [1]). Wie steht es nun mit dem Ästhetischen? „Das Kunstwerk oder überhaupt jeder Gegenstand ästhetischer Bewertung unterscheidet sich von der Erkenntnis wie von dem sittlichen Willen dadurch, dass es nicht über sich selbst hinausweist. Es scheint also, als liege hier im Ästhetischen, in der endlichen Vollendung, ein Wertgebiet vor, das nicht in sich den Zug zum Unendlichen trägt“ [2]). Dass dem aber nicht so ist, zeigt sich, sobald man von den rein abstrakten Bestimmungen des ästhetischen Wertes zu seiner konkreten Verwirklichung übergeht. „Der Gehalt des Kunstwerkes entstammt dem Leben, er ist gleichzeitig geformt und dem Fluss des Lebens enthoben worden, — aber er weist doch immer von neuem über das geschlossene Werk hinaus und droht, seine Form zu sprengen“ [3]). So liegt auch im Ästhetischen ein Hinweis auf ein Überästhetisches, wie auch das Wort „immer fromm sind wir Poeten“ andeutet [4]).

Die Begründung der Religion von den begrenzten Wertgebieten aus ist im Grunde genommen nichts als eine Erweiterung des Kantischen Gedankenganges. Hatte nämlich Kant die Religionsphilosophie auf den Abschluss der Ethik eingeschränkt, so erhalten jetzt alle Wertgebiete einen religiösen Abschluss. Dabei bleibt jedoch der eine Hauptgedanke von Kants Religionsphilosophie gewahrt, dass aller Inhalt dem endlichen Gebiete entnommen wird. Wir stehen im Endlichen und nur in ihm erfassen wir das Unendliche. „Die Gottheit ist sichtbar in jeder Richtung unserer Arbeit, sie ist in jeder Richtung anders sichtbar und sie ist nicht anders sichtbar als in diesen Richtungen“ [5]). Gäbe es einen

[1]) Der Sinn d. g. K. S. 244 f. [2]) Rel. u. K. S. 16.
[3]) Der Sinn d. g. K. S. 245. [4]) Rel. u. K. S. 17. [5]) Ebd. S. 18.

selbständigen religiösen Inhalt, so gäbe es kein souveränes Erkennen und keine autonome Sittlichkeit. „Darum ist es missverständlich, ein Wertgebiet des Heiligen neben die begrenzten Wertgebiete zu stellen“ [1]).

Auch aus der Auffassung der Religion als Leben lässt sich kein besonderes Wertgebiet der Religion ableiten. Das Wahre in der Behauptung, dass Religion Leben sei, nicht Erkennen, Handeln oder Bilden, liegt darin, dass die drei Sonderansichten der Religion begrenzte, unvollkommene Ansichten sind. „Erst der Ort der Vereinigung aller Sonderwertungen ist der Ausgangsort der höchsten religionsphilosophischen Betrachtung. Aber dieser Ort ist eben für die Philosophie und für unser Denken überhaupt nur fassbar als Ort der Vereinigung jener gesonderten Wertrichtungen. Er liegt nicht etwa neben jenen, sondern bildet das Ganze zu ihnen“ [2]). Darin besteht ja die Aufgabe der Philosophie, alle Seiten des Lebens gesondert bewusst zu machen und dann wieder in ihrer Verbindung zu zeigen, aber nicht ein Leben als etwas für sich Bestehendes den Besonderungen gegenüberzustellen.

Damit ist, so können wir zusammenfassend sagen, „die eigentümliche Stellung der Religion zu den autonomen und doch begrenzten Wertgebieten, zu den Reichen der Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit gekennzeichnet. Sie hat diesen gegenüber keinen eigenen aufzeigbaren Inhalt, aber weil sie ihrer aller gemeinsamer Abschluss ist, fällt sie auch mit keinem von ihnen zusammen. Als Kulturgut steht die Religion scheinbar für sich, aber wenn man ihre einzelnen Inhalte untersucht, zerfallen sie in Sätze, die auf Wahrheit Anspruch machen, in Normierungen des äußeren Verhaltens und Maßstäbe sittlicher Beurteilung, endlich in Formen des Zusammenlebens, der Feier und des Kultus, die ästhetisch ausgestaltet sind“ [3]).

Nicht nur die Religion im allgemeinen, sondern auch ihre möglichen und wirklichen Formen werden von Cohn ins Auge gefasst. Er unterscheidet eine Religion der Weihe

[1]) Ebd. S. 19. [2]) Ebd. S. 22. [3]) Der Sinn d. g. K. S. 246.

und eine Religion der Abkehr. „Das Endliche soll der Vollendung entgegengeführt werden, es befindet sich also auf dem Wege zur Vollendung, trägt den Keim der Gottheit in sich. Diesen Keim zu wecken, das Endliche durch Verbindung mit der Gottheit zu weihen, erscheint als Aufgabe der Religion. Aber das Endliche als endlich ist doch der Vollendung entgegengesetzt, es kann ihr nur als Streben sich nähern, d. h. indem es über seine Endlichkeit hinausstrebt, sich selbst vernichtet. Die religiöse Haltung besteht, wenn man sie so betrachtet, in der Abkehr von allem Endlichen, in der Hinwendung des Geistes auf das Unendliche allein“ [1]). Die tatsächlichen, geschichtlichen Formen der Religion betrachtet Cohn als notwendig „für die Kulturreligion und für die Macht des religiösen Gedankens über alles Menschenleben“ [2]). Er will ihnen darum trotz der Einsicht in ihre Wandelbarkeit und geschichtliche Bedingtheit Ehrfurcht entgegengebracht wissen. Daß freilich von der Absolutheit einer bestimmten Religion keine Rede sein kann, steht für ihn fest. „Den Rückweg zum Glauben an die Absolutheit der geschichtlichen Religion verbaut uns gerade die Gerechtigkeit geschichtlicher Einsicht“ [3]). „Daß es mehr als eine Offenbarung des Göttlichen in der Menschheit gibt, muss anerkannt, jede echte Religiosität soll nicht nur geduldet, sondern in ihrem Werte geehrt werden“ [4]). Für die europäische Kultur der Gegenwart kann allerdings „nur das Christentum in Betracht kommen“ [5]). Denn das Judentum ist als Kulturreligion leblos und erstarrt, und die asiatischen Religionen bleiben unserer Kultur gänzlich fremd. Anderseits glaubt aber Cohn die Frage, was von einer Kulturreligion für unsere Zeit gefordert werden muss, beantworten zu sollen, „ohne Rücksicht darauf, ob diese Forderungen innerhalb oder außerhalb des Christentums erfüllt werden sollen“ [6]). „Eine neue Kulturreligion (mag sie als umgeformtes Christentum, mag sie überchristlich gedacht sein) entsteht nicht durch das Denken; und doch entsteht

[1]) Ebd. S. 249. [2]) Ebd. S. 285. [3]) Ebd. S. 283.
[4]) Ebd. S. 287. [5]) Ebd. S. 277. [6]) Ebd. S. 286.

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

PERIODICAL ROOM
642-2976

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

Sept 8, 1975

SANTA BARBARA
INTERLIBRARY LOAN

LOAN PD APR 5 '75

LD21A–2m-8,'72
(Q4189810)476—A-32

General Library
University of California
Berkeley

sie sich ... ein ...
Die rel ... ausge-
bildet ... uf den
wir ho ... it ver-
gessen ... e Ein-
gebung ... n aus-
zubilde ...

[1]) Ebd. S. 288.

Lebenslauf.

Geboren bin ich am 14. September 1889 zu Lobberich (Rhld.) als Sohn des Landwirtes Jakob Hessen und seiner Ehefrau Clara geb. Berger. Ich gehöre der kath. Konfession an. Vorgebildet im Collegium Augustinianum zu Gaesdonck bei Goch (Rhld.), besuchte ich nach Ablegung der Reifeprüfung am Kgl. Gymnasium zu Emmerich die Universität Münster i. W., wo ich von Ostern 1910 bis Ostern 1914 Philosophie und Theologie studierte. Meine Lehrer waren die Herren Professoren: Bautz, Diekamp, Dölger, Dörholt, Engelkemper, Geyser, Greving, Hüls, Lux, Mausbach, Meinertz, Schmidlin. Am 5. Juli 1916 promovierte ich an der Universität Münster zum Dr. theol. Gegenwärtig bin ich als Kaplan an der Pfarrkirche zu Lette (Bez. Münster i. W.) tätig. Dort habe ich die vorgelegte Arbeit angefertigt, nachdem ich das Thema mit Herrn Prof. Dr. Stölzle vereinbart hatte. Die mündliche Prüfung fand am 31. Januar 1918 statt.